
3 1761 09704166 9
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY







Die Kultus-Reformation des Josia

Die Aussagen der modernen Kritik
über II. Reg. 22. 23 kritisch beleuchtet

von

Martin Kegel
Pfarrer Lic. theol. Dr. phil. Oberlehrer
Templin i. U.



Leipzig 1919 Erlangen
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl

Stoffverteilung.

Literatur.

„The books of Kings“ by B. Stade und Fr. Schwally. Leipzig 1904.
„Die Bücher der Könige“ übersetzt und erklärt von Rudolf Kittel. Göttingen 1900 (Vandenhoek und Ruprecht[1])).
„Die Bücher der Könige“ erklärt von J. Benzinger. Tübingen 1899 (J. C. B. Mohr[1])).
„Die Bücher der Chronik“ übersetzt und erklärt von Rudolf Kittel. Göttingen 1902 (Vandenhoek und Ruprecht[1])).
„Die Bücher der Chronik“ erklärt von J. Benzinger. Tübingen 1901 (J. C. B. Mohr[1])).
„Das Deuteronomium“ eingeleitet, übersetzt und erklärt von Eduard König. Leipzig 1917 (A. Deichert).
„Das Deuteronomium.“ Eine kritische Studie von Willy Staerk. Leipzig 1894 (J. C. Hinrichs).
„Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes“ von Carl Steuernagel. Halle 1896 (J. Krause).
„Das Deuteronomium.“ Eine literarkritische Untersuchung von Filemon Puukko. Leipzig 1910 (J. C. Hinrichs).
„Die Schichten des Deuteronomiums“ von Joh. Hempel. Leipzig 1914 (Voigtländer).
„Das Deuteronomium und der Deuteronomiker“ von Paul Kleinert. Bielefeld und Leipzig 1872.
„Das Verhältnis des Deuteronomiums zu II. Reg. 22. 23 und der Prophetie Jeremia“ von Otto Bötticher. Erlanger Dissertation 1906.
„Die Gesetzesschrift des Königs Josia.“ Eine kritische Untersuchung von S. A. Fries. Leipzig 1903.
„Die Josianische Reform.“ Aufsatz von Theodor Oestreicher, in: „Das Reich Christi.“ 12. Jahrgang. Potsdam 1911 (Tempelverlag).
„Die alttestamentliche Wissenschaft und die Ergebnisse ihrer Forschung.“ Aufsatz von Joh. Lepsius. „Das Reich Christi“ 1903.
„Orientalische Literaturzeitung“ (O. L. Z.) 1907 u. 1908.
„Der Pentateuch.“ Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte von August Klostermann. Leipzig 1893 (A. Deichert). I.
„Der Pentateuch.“ Beiträge usw. Neue Folge. Von August Klostermann. Leipzig 1907 (A. Deichert). II.
„Prolegomena zur Geschichte Israels“ von Julius Wellhausen. 6. Ausgabe. Berlin 1905 (Georg Reimer).
„Historisch-kritische Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese“ von W. Möller. Gütersloh 1899 (Bertelsmann).
„Zur Einleitung in das A. T.“ von C. H. Cornill. Tübingen 1912 (J. C. B. Mohr).

[1]) Die „Kommentare zu den Büchern der Könige“ von Kittel und Benzinger sind in der Arbeit kurz zitiert (z. B. Kittel a. a. O. S. 13), die „Kommentare zur Chronik“ mit besonderem Hinweis.

„Zur Einleitung in das A. T." von Ernst Sellin. Leipzig 1912 (Quelle und Meyer).
„Lehrbuch der Einleitung in das A. T." von C. Steuernagel. Tübingen 1912 (J. C. B. Mohr).
„Die heilige Schrift des A. T.s" (3. Auflage) von E. Kautzsch. Tübingen 1909/1910 (J. C. B. Mohr).
„Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums." Beilagen zur „Heiligen Schrift des Alten Testaments" von E. Kautzsch. 2. Auflage. Freiburg i. B. und Leipzig 1896 (J. C. B. Mohr).

Anmerkung: Die Arbeit ist im April 1918 abgeschlossen worden. Die Kriegsverhältnisse erschwerten bisweilen stark die Benutzung der Bibliotheken; manche der genannten Bücher standen dem Verfasser nur einmal zur Verfügung. Sollten Fehler bei den Verweisen auf die angeführten Schriften vorgekommen sein, so bittet der Verfasser um Nachsicht.

Einleitung.



iner der für das Verständnis der ganzen israelitischen Geschichte wichtigsten Abschnitte des A. T.s ist der Bericht über die Kultusreformation des Josia (II. Reg. 22. 23). Nicht nur die Beurteilung des Wertes der Königsbücher hängt in starkem Maße mit diesem Abschnitt zusammen[1]). Man glaubt, mit Hilfe desselben auch einen gesicherten Punkt in der Entwicklung der israelitischen Gesetzesliteratur aufzeigen zu können, von dem aus man die gesetzlichen Partien nach vorwärts und rückwärts orientieren kann; der Abschnitt, sagt Puukko[2]), „bildet den Ausgangspunkt für die neuere Pentateuchforschung und ist somit eine Voraussetzung des modernen Verständnisses vom A. T." Ja selbst zur Feststellung der Entstehungszeit mehrerer Prophetenschriften leistet nach Anschauung aller Alttestamentler dieser Bericht die wertvollsten Führerdienste. Und bis hinein in die Gegenwart reicht die Wirkung des Ereignisses, das uns in diesen Kapiteln berichtet wird; „die Einführung des neuen Gesetzbuches durch Josia bedeutete, daß der Staat die Religion in seinen Dienst nahm, womit, modern gesprochen, der Grund zu einer Staatskirche gelegt wurde" [3]). Es ist daher kein Wunder, daß man diesem Abschnitt des A. T.s innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft seit langer Zeit höchste Aufmerksamkeit zugewendet hat. Jede alttestamentliche „Einleitung" nicht nur, auch jede alttestamentliche „Theologie", alle Kommentare zu den Königsbüchern, der Chronik, dem Deuteronomium und dem Propheten Jeremia, jede Geschichte Israels und zahllose Einzelstudien nehmen zu den Kapiteln II. Reg. 22. 23 irgendwie Stellung [4]). Nach Ansicht vieler Gelehrter sind denn auch

---

[1]) Nach Wellhausen (S. 281) werden von dem Verfasser der Königsbücher die Tatsachen nach dem Gesetz Josias nicht nur beurteilt, sondern sogar gemodelt. / [2]) Vgl. a. a. O. S. 1 und auch Oestreicher a. a. O. S. 195.
[3]) Vgl. „Rel. in Gesch. und Gegenwart" III, 663 und Hempel S. 260: „W immer die Erfüllung eines äußeren Brauches als göttlicher Befehl erscheint, da leiden auch wir noch unter jenem Ereignis von 621." / [4]) Eine Berücksichtigung der gesamten vorhandenen Literatur über diese beiden Kapitel ist nicht beabsichtigt; es soll in dieser Studie nur eine Auswahl

die Fragen, die sich an diesen Abschnitt der Königsbücher anschließen, dank der vielfachen Beschäftigung mit ihm im wesentlichen bereits beantwortet. So sagt z. B. Staerk[1]: „Daß dieser Bericht des zweiten Königsbuches über die Auffindung des „Gesetzbuches" und über die daran sich knüpfende religiöse Reformation des Königs Josia den letzten Akt der Genesis des Deuteronomiums darstellt, ist unbestrittenes Gemeingut der atl. Kritik und ebenso sicher, wie die Erkenntnis, daß weder dieser Bericht Anspruch auf Originalität und Authentizität erheben noch daß das jetzige Dt. mit dem dort mehrfach erwähnten „Gesetzbuch" kurzweg identifiziert werden darf"[2], und Wellhausen[3] erklärt sogar in der von ihm beliebten Tonart, es lasse sich nur mit denen wissenschaftlich verkehren, die das dt. Bundesbuch nicht als z. Z. Josias wieder aufgefunden, sondern als damals erst geschaffen ansehen. Wenn trotz dieser apodiktischen Urteile, denen sich noch manche anderer Gelehrter anreihen ließen, im folgenden versucht wird, über die Kapitel II. Reg. 22. 23 eine erneute Untersuchung anzustellen, so hat das hauptsächlich zwei Gründe. Einmal gibt es noch heute beachtenswerte Gelehrte, die auch dem, was man gern als „gesicherte Ergebnisse der modernen atl. Wissenschaft" bezeichnet, mit einiger Skepsis gegenüberstehen[4]; sodann aber ist die Methode, mit deren Hilfe in Beziehung auf die genannten Kapitel diese „gesicherten Ergebnisse" gefunden worden sind, z. T. in mehr als einer Beziehung als anfechtbar zu bezeichnen. Man hat nämlich dem genannten Abschnitt des 2. Königsbuches kaum jemals eine gesonderte Bearbeitung zuteil werden lassen, sondern man hat ihn fast stets sogleich zu demjenigen Gesetzeskomplex des Pentateuchs, den

derselben herangezogen werden, doch hoffe ich, alle wichtigeren Probleme berührt zu haben. / [1]) a. a. O. S. 96. / [2]) Vgl. auch Hempel a. a. O. S. 21: „Seit de Wette (Diss. critico-exegetica S. 13 Anm.) herrscht bis heute fast allgemein die Ansicht, daß wir in II. Reg. 22f. den glaubwürdigen Bericht über die Auffindung des Dtns. vor uns haben." / [3]) Vgl. Prolegomena S. 9 und dazu Klostermann I, S. 8. / [4]) So sagt z. B. Sellin, „Zur Einleitung" S. 46: „Ich bin mir vollständig dessen bewußt, daß alles Einzelne, was wir über die Entstehung des Dtn. vortragen, Hypothese ist, die vielleicht schon in den allernächsten Jahren wieder korrigiert werden muß." — Auch Klostermann, Möller und Fries wären hier zu nennen.

man für das josianische Gesetzbuch hielt, in Beziehung gesetzt[1]). Man ging bei diesem Verfahren entweder von II. Reg. 22. 23 aus, erschloß aus diesen Kapiteln, daß das dort genannte Gesetzbuch irgendwo im Pentateuch stecken müsse, stellte dann aus Abschnitten des Pentateuchs die von Hilkia an den Tag gebrachte Urkunde künstlich wieder her und machte schließlich von dem so gewonnenen Gesetzbuch wieder Rückschlüsse auf II. Reg. 22. 23; oder aber man ging vom Pentateuch aus, sonderte aus ihm die auf Josias Reform passenden Abschnitte aus, zog dann zur Illustrierung unseren Bericht II. Reg. 22. 23 heran und ließ sich von ihm „bestätigen", was man zuvor auf anderem Wege gefunden hatte. Man setzte sich so stets dem Verdacht aus — der auch in vielen Fällen nicht unbegründet war! —, daß man entweder unseren Bericht bestimmten gesetzlichen Partien des Pentateuchs zu liebe, oder daß man bestimmte gesetzliche Partien des Pentateuchs unserem Bericht zu liebe vergewaltigte[2]). Erst in allerneuester Zeit hat man begonnen, diesen methodischen Fehler zu erkennen; besonders Hempel und König haben sich von ihm nach Kräften freigehalten. Ersterer sagt[3]) zu Dt. 12 ff.: „Die Frage nach der Zusammensetzung unseres Abschnitts ist unabhängig von der nach dem Josiabuche zu erledigen"; und auch letzterer lehnt es ab[4]), sich betreffs der Zusammengesetztheit des Dt.s „am Gedanken des Josiabuches zu orientieren"; er nennt sehr

[1]) Vgl. z. B. Puukko S. V, der von II. Reg. 22f. sagt, er habe „diesen Bericht vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft einer eingehenden Prüfung unterzogen, weil (!) nahezu alle Hypothesen über die Entstehung und Komposition des Dtns. von der Beurteilung und Wertschätzung jenes Berichts in hohem Grade abhängig sind". / [2]) Im besonderen hat sich Wellhausen in den Prolegomena einer höchst anfechtbaren Beweisführung schuldig gemacht. Er sagt z. B. S. 366: „Meine ganze Position ist im ersten Kapitel enthalten"; sieht man sich aber in diesem Kapitel nach dem Fundament um, auf das er seine Geschichtskonstruktion aufgebaut hat, so ist man bitter enttäuscht; schon in diesem Kapitel (vgl. S. 38, 48 u. a.) setzt er das, was er beweisen will, stets als bewiesen voraus. Was er von der priesterlichen Gesetzgebung sagt, gilt von seiner Methode im höchsten Maße: „Sie hält sich am eigenen Schopf über dem Boden in der Schwebe." Vgl. auch S. 49 u. S. 127 dieser Arbeit. / [3]) a. a. O. S. 182. Er rügt dort mit Recht das Verfahren von Puukko (S. 234 ff.) und Staerk (S. 97 ff.), die sich des genannten methodischen Fehlers schuldig gemacht haben. / [4]) Vgl. a. a. O. S. 28. König gibt dort die richtigen Maßstäbe an.

richtig das Ausgehen vom Josiabuche eine „Vermengung von zwei Untersuchungen“ [1]). — Doch noch ein zweiter methodischer Fehler ist unserem Bericht gegenüber oft begangen worden, ein Fehler, der überhaupt in der atl. Wissenschaft der letzten Jahrzehnte eine verhängnisvolle Rolle gespielt hat. Am klarsten ist derselbe von Lepsius gekennzeichnet worden, wenn er sagt [2]): „Die Resultate der literarischen Kritik standen bereits fest, als man die Notwendigkeit einer Textkritik erkannte. Der erste Grundsatz der Philologie: erst Textkritik, dann Literarkritik — wurde auf den Kopf gestellt“; vor Lepsius hat besonders Klostermann und nach ihm besonders Dahse [3]) auf diesen Fehler hingewiesen, der die Ursache für eine Fülle von Zirkel- und Trugschlüssen in der atl. Wissenschaft geworden ist. Erst in neuerer Zeit ist man allmählich dieses Fehlers mehr Herr geworden. So hat, um wieder einige neuere Gelehrte zu nennen, Puukko [4]) unsere beiden Kapitel erst einer gründlichen textlichen Sonderuntersuchung unterzogen, und auch König [5]) und Hempel haben gezeigt, daß sie sich von solchen Fehlern freizuhalten wissen. — Der Verfasser dieser Arbeit will versuchen, unter Vermeidung der genannten methodischen Mißgriffe die Kapitel II. Reg. 22. 23 einer erneuten Kritik zu unterziehen und dabei die Aussagen der modernen Kritik über diese Kapitel im einzelnen zu beleuchten. Obwohl im Verlauf seiner Darlegungen auch auf die Frage, welche Partien unseres Pentateuchs wohl für das josianische Gesetzbuch in Anspruch zu nehmen sind, näher eingegangen wird, erklärt er im voraus, daß er gerade auf diese Ausführungen nicht den Hauptwert legt; ihm ist es ziemlich gleichgültig, welche gesetzlichen Partien unter Josia aufgefunden worden sind, er besitzt sogar über deren Umfang nicht einmal eine abgeschlossene An-

[1]) Auch die beiden Arbeiten von Steuernagel „Die Entstehung des Dtn. Gesetzes“ und „der Rahmen des Dtns.“ wollen diesen Fehler vermeiden. Doch vergleiche Steuernagels „Comm. z. Dtn.“ zu Dtn. 18, 7!! / [2]) Vgl. „Reich Christi“ 1903, S. 32. / [3]) Vgl. „Die Studierstube“ 1913: „Wie erklärt sich“ usw. S. 15; und „Archiv für Religionswissenschaft“ 1903 (6. Band): „Textkritische Bedenken“ S. 14 ff. — Königs hauptsächlich gegen Dahse gerichtete Schrift: „Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung“ Leipzig 1914 wird Dahse nicht annähernd gerecht. / [4]) Vgl. a. a. O. S. 1—13. — Doch vgl. S. 3 Anm. 1 dieser Arbeit. / [5]) Vgl. a. a. O. S. 55 Anm. 1.

schauung. Er beabsichtigt nichts anderes, als den Bericht II. Reg. 22. 23 sine ira et studio textkritisch und literarkritisch zu untersuchen und festzustellen, wie wohl der Sachverhalt gewesen sein mag, den dieser Bericht schildert; dagegen überläßt er es gern anderen, aus seinen Ausführungen weitere Schlüsse auf den genauen Umfang und Inhalt des von Josia publizierten Gesetzbuches zu ziehen [1]).

Die Reformation Josias.

a) Die Quellen.

α) II. Reg. 22. 23, 1—30.

1. In textlicher Beziehung.

Wollen wir uns über den Inhalt eines Berichtes aus vergangenen Tagen ein Urteil bilden, so lautet die erste Frage: in welcher äußerlichen Verfassung befindet sich dieser Bericht? wie steht es mit dem Text und seiner Überlieferung? Für die Kapitel II. Reg. 22. 23 stehen uns hauptsächlich der hebräische Text (M. T.) und die Übersetzung der Septuaginta (LXX) zur Verfügung. Die Bewertung der Texte ist bis auf den heutigen Tag bei den einzelnen Gelehrten eine sehr verschiedene; auf Einzelheiten kann im Rahmen dieser Studie nicht eingegangen werden. Nur so viel sei gesagt: das prinzipielle Mißtrauen, das Klostermann dem M. T. zugunsten der LXX entgegenbringt [2]), vermag der Verfasser dieser Arbeit nicht als berechtigt anzuerkennen. Er hat sich besonders den Gründen Königs, der sich für die textkritische Autorität des M. T. eingesetzt hat, nicht entziehen

[1]) Ganz anders als Klostermann I S. 92 fasse ich also meine Aufgabe; dieser sagt: „Die Untersuchung wird sich zunächst auf die zwei Fragen zu richten haben: erstens, was war es für ein Buch, das unter Josia aufgefunden und neueingeführt wurde? Zweitens: wo haben wir dasselbe in der gesetzlichen Literatur zu suchen?“ / [2]) Vgl. dazu Hempel a. a. O. S. 7. — Neuerdings ist besonders Dahse als Verteidiger der LXX aufgetreten.

können [1]); die Ausführungen des zuletzt genannten Gelehrten beziehen sich zwar in erster Linie auf den Pentateuch, haben aber auch für die Königsbücher in den Hauptpunkten Gültigkeit. Wir legen also den M. T. unserer textlichen Untersuchung zugrunde. — —

II. Reg. 22, 1—2 (historische Angaben über Josia, verbunden mit einem Urteil über den König) sind textlich einwandfrei. Stade und Schwally erklären (S. 290) zu den Worten בֶּן־שְׁמֹנֶה שָׁנָה (V. 1), daß (nach G 44, G 71) vielleicht zu lesen war: „18 Jahre war Josia alt.“ Das würde in der Tat zu 23, 36 besser passen; dort wird nämlich (vgl. Benzinger S. 190) von Jojakim berichtet, er sei im Todesjahr Josias 25 Jahre alt gewesen; d. h. Josia (der nach 22, 1 mit 39 Jahren starb) müßte ihn fast noch im Knabenalter gezeugt haben, was nicht glaublich erscheint. Es ist jedoch fraglich, ob wir auf Grund dieser Erwägung zu einer Textänderung in 22, 1 berechtigt sind. — **Vers 22, 3** (Josia sendet den Saphan zum Tempel) zeigt textlich keinerlei Schwierigkeiten; zu erwähnen ist nur, daß LXX noch genauer den „8. Monat“ angeben. Es besteht keinerlei Anlaß, diese Worte, wie es bei Kautzsch [3] geschieht, in den Text aufzunehmen: Stade und Schwally (S. 290) nennen den Zusatz zutreffend „a late conjecture the origin of which is obscure.“ — **In 22, 4—7** (Josias Auftrag an Saphan) gibt es allerlei zu erwägen. Die Verse erwecken auf jeden Fall „nicht den Eindruck eines einheitlich in einem Zuge geschriebenen Satzes“ (Cornill, „Zur Einleitung“ S. 61). Gehen wir sie der Reihe nach durch. Auffällig, aber nicht anzutasten ist in V. 4 schon das עֲלֵה, da der Königspalast, in dem wir uns die Worte am besten gesprochen denken, und der „Tempel“ doch ein zusammenhängendes Ganzes bildeten. Fast allgemein wird in demselben Verse das הַגָּדוֹל als Zusatz einer späteren Zeit bezeichnet. Soweit religionsgeschichtliche Gründe für die Streichung dieses Wortes angeführt werden, ist später von ihnen zu handeln [2]). Benzingers

---

[1]) Vgl. „Die moderne Pentateuchkritik“ S. 6 ff., und S. 27: „Eine absolute Fehlerlosigkeit des M. T. liegt nicht vor, aber eine sehr hohe relative Sicherheit und Ursprünglichkeit.“ / [2]) Vgl. S. 76 ff. dieser Arbeit. — Kautzch [3] streicht das Wort ohne Grundangabe! Stade und Schwally (S. 293) sagen einfach: „M. הגדול would in any case be an addition or a substitute for the ancient הראש“ (vgl. 25, 18).

Worte (S. 190): „Daß הַגָּדוֹל hier (und 22, 8; 23, 4) eingeschoben ist, zeigt schon der Umstand, daß V. 10. 12. 14; 23, 24 Hilkia nur als הַכֹּהֵן bezeichnet wird", sind gänzlich haltlos; nachdem Hilkia zweimal kurz hintereinander (22, 4 und 22,8) als הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל bezeichnet war, war es nicht nötig, fortgesetzt seinen vollen Titel anzuführen. Auch Saphan wird (22, 8 fine. 10 fine) in ähnlichen Fällen nicht הַסֹּפֵר genannt. Die Lesart וְיַתֵּם (allenfalls mit „er möge fertig machen" zu übersetzen; vgl. Kautzsch [3]) ist zu ändern. LXX Vat. lasen statt dessen וַחֲתֹם („und versiegele"), LXX Luc. וְהִתִּכוּ („und schüttet aus"). Benzinger (S. 190) entscheidet sich für das erstere, Boetticher (S. 4) für das letztere. Kittel (S. 298) und ihm folgend Puukko (S. 3) lesen (mit Grätz Ginsb.) וְיַתֵּךְ („daß er das Geld ausschütte"; vgl. 22, 9); Kamphausen (Kautzsch [3]) macht für diese in der Tat nicht unwahrscheinliche Lesart noch geltend: „da das ausgeschüttete Geld gleich weiter gegeben wird, so bedarf es keines Versiegelns". 22, 4 b wird (z. B. von Stade und Schwally S. 291, von Puukko S. 3) als späterer Zusatz (nach Puukko: „als Erweiterung auf Grund von 12, 10") angesehen; sicher ist dies jedoch nicht (vgl. Benzinger S. 190). **22, 5 a und 5 b** sind vielfach als Dubletten bezeichnet worden (vgl. Puukko S. 2 und Benzinger S. 190). Während aber Benzinger (wegen V. 9) die Vershälfte 5 a für ursprünglich hält [1]) und 5 b für eine Variante erklärt, nennen Stade und Schwally (S. 291) 5 a „a mechanical repetition of V. 9 b" und Puukko [2]) pflichtet ihnen bei; letzterer macht sogar einen nicht ungeschickten Versuch, die Entstehung der Dubletten zu erklären. Ob 5 a und 5 b wirklich Dubletten sind, muß unentschieden bleiben; daß der Vers irgendwie mit Rücksicht auf Kap. 12 verändert worden ist, muß (wie auch für V. 4 und V. 6—7) als wohl möglich bezeichnet werden (Näheres siehe bei Steuernagel, Einl. S. 368). In jedem Falle gehören die letzten Worte des 5. Verses לְחַזֵּק בֶּדֶק הַבָּיִת zum eigentlichen Text (Benzinger S. 190). Die Verse **22, 6. 7** werden von Kittel (S. 298) gänzlich unbeanstandet gelassen. Anders urteilen Stade und Schwally (S. 291), die diese Verse für „a piece of antiquarian learning" und für eine Sprechweise er-

---

[1]) Er stützt sich für diese Behauptung noch „auf den Singular וַיִּתְּנָה (so auch LXX Luc.), den Mass. nach 12, 11 als Pluralis lesen will". / [2]) Kautzsch [3] ähnlich: 4 b und 5 a bilden einen Einschub, der „schleppend und überflüssig ist".

klären, wie sie der König nicht beliebt haben wird; ihnen folgen Puukko (S. 3) und Benzinger (S. 190); auch in Kautzsch[3] werden beide Verse kurzerhand als Zusatz abgetan. Stade und Schwally ist zuzugeben, daß der König anders gesprochen haben dürfte; daß aber der Autor unserer Kapitel nicht so geschrieben haben könnte, ist, wenn wir allein den Text ins Auge fassen, noch nicht gesagt! Daß auch in 22, 6. 7 Reminiszenzen aus II. Reg. 12 eingedrungen sein können, wurde schon oben bemerkt; doch ist auch Kittels vorsichtiger Standpunkt nicht unverständlich. — **22, 8—10** (der Bericht Hilkias über den Buchfund und Saphans Meldung darüber an den König) schließen sich etwas unvermittelt an das Vorhergehende an. Vielleicht ist vor **V. 8** eine kurze Notiz über die Ausführung des königlichen Befehls durch Saphan ausgefallen (vgl. Kittel S. 298). Die Verse selbst befinden sich in guter textlicher Verfassung. In **V. 8** das הַגָּדוֹל zu streichen, liegt kein Anlaß vor (vgl. zu 22, 4). Fraglich könnte sein, ob in dem zuletzt genannten Verse סֵפֶר הַתּוֹרָה als „das Gesetzbuch“ oder „ein Gesetzbuch“ wiederzugeben ist. Klostermann befürwortet das letztere; Stade und Schwally sind für erstere Auffassung und sie werden recht haben. Zu **V. 9** ist kaum etwas zu sagen; Kamphausen (Kautzsch[3]) will die letzteren Worte dieses Verses (von וַיִּתְּנֻהוּ an) als Zusatz zum ursprünglichen Texte betrachten; Benzinger (S. 191) ist mit Recht anderer Ansicht. Auch Puukko läßt diesen Versteil dem Originaltext, denn in dem ursprünglichen Bericht „konnte die Bemerkung über die Aushändigung des Geldes unmöglich fehlen“[1]); ein zwingender Grund für die Entfernung von 9 b aus dem Originaltext liegt jedenfalls nicht vor (vgl. auch Stade und Schwally, S. 291). Zum Text von **22, 10** ist nichts zu bemerken. — **Auch 22, 11—14** (das Erschrecken des Königs und seine Befragung Jahwes) befinden sich in guter textlicher Verfassung. In **V. 13** ist wohl statt עָלֵינוּ gemäß II. Chron. 34. 21 und LXX Luc. עָלָיו zu lesen. Stade und Schwally (S. 291) finden nicht mit Unrecht die Worte וּבְעַד כָּל־יְהוּדָה „quite redundant“; dennoch können sie dem ursprünglichen Texte

---

[1]) Puukko will jedoch die Worte הַמֻּפְקָדִים בֵּית יְהוָה eliminieren. Kittel (S. 298) möchte für הַמֻּפְקָדִים lieber הַפְּקֻדִים lesen (wie auch in V. 5). Ob er recht hat oder nicht, ist ziemlich belanglos.

angehören. — **22, 15—20** (der Huldaspruch) sind textlich im wesentlichen in Ordnung[1]). Wenn man dennoch diese Verse für stark überarbeitet erklärt hat, so hat man das fast ausschließlich aus sachlichen Gründen getan[2]). Die Bemerkung **V. 15**: „sagt dem Manne" usw. und die Worte **V. 18** „zu dem Könige von Juda aber" usw. sollen (nach Puukko S. 3 u. anderen) Dubletten sein; sie sind es durchaus nicht[3])! Der Schluß von **22, 18** fehlt in unserem gegenwärtigen Text; Kittel (S. 299) will diesen Vers mit dem Zusatz abschließen: („die Worte, die du gehört hast") „sind wahrhaftig"; Stade und Schwally (S. 292) schlagen vor: הדברים אשר שלחת שמעתי; über Vermutungen kommt man an dieser Stelle nicht hinaus[4]). Daß **V. 19** „durch seine überflüssige Ausmalung dessen, inwiefern Josia auf Jahwes Worte gehört hat, die ganze Pointe des Spruches verdirbt", wird nur d e r Benzinger (S. 191) zugeben, der sich zuvor, wie er, ein ziemlich willkürliches Schalten mit dem Text erlaubt hat[5]). Daß **V. 19b** sachlich gar nicht zu **V. 20** paßt, wie derselbe Gelehrte behauptet, ist unwahr; („Was Josia mit seinem Befragen Jahwes will, ist nicht Verschonung auf ein paar Jahre, solange er lebt, sondern ein Gottesspruch, der ihm den Weg zur Rettung überhaupt zeigt"); wer nach solchen Gesichtspunkten den Text ändert, vergewaltigt ihn! Wohl aber muß in **22, 20** (nach Stade und Schwally S. 292) das קְבָרֹתֶיךָ in den Singular umgeändert werden. — —

Im **23. Kapitel** liegen die textlichen Verhältnisse wesentlich ungünstiger! In den Versen **23, 1—3** (das Eingehen der Verpflichtung) ist das noch nicht der Fall. Gegen den Text von **V. 1** gibt es kaum Bedenken; nur treten Stade und Schwally (S. 292) im Anschluß an LXX für ויאסף ein. Der Ausdruck סֵפֶר הַבְּרִית (**V. 2**) statt סֵפֶר הַתּוֹרָה (22, 8. 11) soll nach Benzinger (S. 191) redaktionelle Überarbeitung verraten[6]). Dem wird von Kittel (S. 300), obwohl auch er gleich

[1]) In 22, 16 ist (vgl. Kautzsch[3]) mit II. Chron. 34, 24 עַל für אֶל zu lesen. / [2]) Vgl. dazu S. 24 ff. dieser Arbeit. / [3]) Vgl. ebendort S. 26 f. / [4]) Vgl. Kittel, Bibl. Hebr. zu der Stelle. / [5]) Man vergleiche seinen Kommentar zu der Stelle. Er schlägt vor: „auf die Worte, die ich geredet [zu deinen Vätern] hast du gehört — so habe auch ich [auf deine Worte] gehört". / [6]) Benzinger sagt zur Unterstützung seiner Behauptung: „Bezeichnend ist in dieser Hinsicht der Zusatz in LXX Luc. zu V. 3: er schloß den „Bund" *τὴν εὑρεθεῖσαν ἐν τῷ οἴκῳ κυρίου*."

Benzinger und Puukko (S. 14, Anm. 1) den Ausdruck für proleptisch hält, mit Recht widersprochen. Stade und Schwally (S. 292) und im Anschluß an sie auch Puukko (S. 5) wollen aus V. 2 auch die Worte וְהַכֹּהֲנִים וְהַנְּבִיאִים וְכָל־הָעָם לְמִקָּטֹן וְעַד־גָּדוֹל als Glosse entfernen; die Stellung der Priester vor den Propheten soll auf späte Zeit schließen lassen. Zu solchen Ausscheidungen, die willkürlich sind und den Verfassern Vorschriften machen, wie sie hätten schreiben sollen, liegt kein Anlaß vor. Ebenso sind die von denselben Gelehrten für V. 3 vorgeschlagenen Textverbesserungen abzulehnen; es „empfiehlt“ sich durchaus nicht, „den Passus von לָלֶכֶת bis וּבְכָל־נֶפֶשׁ für eine deuteronomistische Erweiterung zu erklären“; Puukkos Versuche, diese These zu begründen (der Inhalt des Bundes, den der König vor Jahwe schloß, ist auch ohne diese Worte „genügend angegeben“; vor מִצְוֹתָיו fehlt das אֶת), sind recht mangelhaft. — Die Verse **23, 4—15** (Josias Reformmaßnahmen) haben zu vielen Beanstandungen Anlaß gegeben. Zu dem הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל (V. 4) ist das Nötige bereits bei 22, 4 gesagt. Aus den כֹּהֲנֵי הַמִּשְׁנֶה hier (nach 25, 18) nur einen כֹּהֵן הַמִּשְׁנֶה zu machen, wie jetzt beinahe allgemein geschieht, ist unstatthaft; wenn man sich für diese Änderung im Gegensatz zu M. T. LXX und S. auf Targum beruft (so Stade und Schwally S. 293, Kittel S. 300, Puukko S. 5 u. a.), so zeigt man nur, wie weit man seine Stützen für eine solche Behauptung herholen muß; auch der Hinweis auf Jer. 52, 24 (bei Kautzsch[3]) ist nicht beweiskräftig[1]). Wohl aber dürfte das וְלָאֲשֵׁרָה eine Glosse sein; es hat vermutlich im ursprünglichen Text (was auch in **V. 6 und 7** anzunehmen ist) לְעַשְׁתֹּרֶת gestanden (vgl. Stade und Schwally S. 293); daß der Kultus dieser Göttin damals im Schwange war, zeigt **22, 13**. Als man von dem Astartekultus nichts mehr wußte (vgl. dazu die Notizen zu **22, 7**), hat man das bekanntere Wort אֲשֵׁרָה, dessen Gegenstand verpönt war, hier eingesetzt. Den **Vers 4** von וְלָאֲשֵׁרָה an (vgl. Bötticher S. 7), oder gar schon von לְהוֹצִיא an (vgl. Kittel S. 300 und Puukko S. 5) für nicht ursprünglich zu erklären, sehen wir uns nicht genötigt; erwähnenswerte Gründe sind für diese Behauptung nicht geltend gemacht worden. Ob statt בְּשַׁדְמוֹת קִדְרוֹן **(V. 4)** wirklich (wie Kloster-

[1]) Vgl. dazu die Ausführungen auf S. 78 ff. dieser Arbeit.

mann will) [1]) בְּמִשְׂרְפוֹת (Schmelz- oder Kalköfen) gelesen werden muß, ist unwichtig; M. T. gibt auch ohne diese Änderung einen völlig befriedigenden Sinn. Das „Bringen des Staubes nach Bethel“ **(V. 4 fine)** ist aus sachlichen Gründen als echt bezweifelt worden [2]); der Text als solcher bietet zu Streichungen keinerlei Notwendigkeit [3]). — Wir kommen zu **23, 5.** Auch dieser Vers ist vielfach (von Kittel, Benzinger, Kamphausen, Puukko, Bötticher u. a.) als späterer Zusatz dem ursprünglichen Text abgesprochen worden, meist mit der Begründung, daß er **V. 8** vorgreife; das wird nur der zugeben können, der in den כְּמָרִים (V. 5) dieselben Leute sieht, wie in den כֹּהֲנִים (V. 8). Dies tut der Verfasser dieser Arbeit jedoch nicht [4]), also liegt für ihn zu einer Streichung kein Grund vor. Daß der **Vers 5** „sich schon durch die Konstruktion (Perfekt) als Einschub in die alte Erzählung ausweist“ (Benzinger S. 192), kann nicht zugegeben werden [5]). Statt וַיְקַטֵּר ist natürlich der Plural zu lesen. — Der Vers **23, 6** ist nicht ernstlich beanstandet worden [6]); die Gelehrten, welche 4 b und 5 als Zusatz betrachten, sehen ihn als Fortsetzung von 4 a an; was dann aber der Inhalt des Befehls (וַיְצַו V. 4 a) Josias gewesen sein soll, sagen sie meist nicht (vgl. z. B. Kamphausen in Kautzsch [3] und Kittel S. 300 f.). — **In 23, 7** ist die erste Vershälfte in leidlich guter Verfassung; für בָּתֵּי ה' will Puukko (S. 6) mit LXX den Singular lesen, ob mit Recht, muß ungewiß bleiben. Die **zweite Hälfte des 7. Verses** ist von Stade und Schwally (S. 293) und anderen für eine sehr späte Glosse erklärt worden; das mag zutreffend sein; in jedem Falle ist der Text in böser Verfassung. Statt der אֲשֵׁרָה würden wir hier ohne Frage die עַשְׁתֹּרֶת erwarten (vgl.

[1]) Er stützt sich für seine Annahme auf LXX Luc. ἐν τῷ ἐμπυρισμῷ. In den „Textkritischen Erläuterungen“ zu Kautzsch [2] wird Klostermann beigestimmt und auf Jos. 11, 8 verwiesen. / [2]) Benzinger S. 192: Solche Bemerkung „ist dem Glossator schon zuzutrauen“. / [3]) Weiteres siehe auf S. 79 dieser Arbeit. / [4]) Vgl. S. 81 ff. dieser Arbeit. / [5]) Benzinger fußt hier auf der bekannten Behauptung Stades (Z. A. W. V, S. 291 f.), daß alle Stellen, welche ein mit ו angeknüpftes sog. erzählendes Perfekt statt eines Imperfectum consecutivum aufweisen, sehr späten Ursprungs sind (vgl. dazu Steuernagel, Einl. S. 368). / [6]) Für אֲשֵׁרָה dürfte **(vgl. zu 23, 4)** auch hier עַשְׁתֹּרֶת gestanden haben. Weshalb die Aschera hier deutlich „der heilige Pfahl“ sein soll (Kautzsch [3]), vermag ich nicht einzusehen.

zu 23, 4); daß die der Unzucht Geweihten für die אֲשֵׁרָה sich betätigt haben sollten, ist ganz unglaubhaft; man hat bei den בָּתִּים an „Hüllen um die Gottheit“ gedacht (Kautzsch[3]); Stade und Schwally (S. 293) schlagen als Korrektur בַּדִּים vor, was viel Bestechendes für sich hat, jedenfalls mehr, als das von Klostermann befürwortete כתנים (LXX Vat. schreiben an dieser Stelle *χεττιειμ*, LXX Luc. haben statt dessen *στολας*). — Die Verse **23, 8. 9** sind sachlich besonders wichtig; um so zurückhaltender muß ihnen gegenüber die Textkritik sein! An Einzeländerungen innerhalb des Verses 8 sind mit Recht fast allgemein angenommen erstens die Ersetzung der Worte בָּמוֹת הַשְּׁעָרִים durch בְּמַת הַשְּׂעִרִים (resp. für בְּמַת mit LXX (*οἶκον*) auch בֵּית)[1]); schon der Status absolutus in בָּמוֹת macht eine Änderung des Textes zu einer Notwendigkeit. Zweitens die Einsetzung eines בָּא hinter אִישׁ (nach LXX Luc.). Vers 8 ist sonst von Kittel und Benzinger unbeanstandet gelassen worden. Nach Steuernagel („Die Entstehung“ usw. S. 79) gehört nur **8a** dem ursprünglichen Berichte an[2]); von Stade und Schwally (S. 294) wird gleichfalls **8b** (in Verbindung mit V. 10) als Nachtrag zu dem ursprünglichen Bericht betrachtet. Besonders Puukko (vgl. S. 6f.) hat sich mit Stades Gründen auseinandergesetzt; das Wichtigste seiner Ausführungen sei hier wiedergegeben. Stade — der übrigens die Historizität des in 23, 8b und 10 Berichteten nicht bestreitet, sondern die Verse nur aus Bedenken formaler Art dem Originalbericht absprechen will — wendet zunächst ein, daß beide Stellen schon wegen des erzählenden Perfekts verdachtig seien (vgl. dazu die Notizen zu 23, 5). Außerdem schließe **V. 9** mit אַךְ direkt an 8a an[3]) und schränke das dort Gesagte ein. Dazu komme.

---

[1]) Durch Lev. 17, 7 wird diese Änderung besonders nahe gelegt (vgl. Geiger, und Hoffmann Z. A. W. II. 175). Vgl. S. 121 dieser Arbeit.

[2]) Auf Steuernagels Behauptungen bezüglich der Verse 23, 8. 9 ist an anderer Stelle (vgl. S. 85ff.) noch näher einzugehen. Seine Analyse der Kapitel II. Reg. 22. 23 in der Einleitung (S. 368) ergibt für Rd[1] 23, v. 4aα. 6–8a. 11. 12a. 13. 14b. 15. 21—23. 25a. Aus Kj mögen stammen 4bβ. 5. 8b. 10. 12b. 14a. Als „redaktionelle Auffüllungen“ sieht er 4aβbα, die V. 6 vorgreifen, und V. 9 an, „der nur hinter V. 8aα am Platze wäre“.

[3]) Das betont auch Bötticher S. 9. Er fährt jedoch fort: „Wiederum unterbricht aber V. 9 den Zusammenhang zwischen 8b und 10“ und versucht recht geschickt (ähnlich wie auch Puukko), die Notizen als nebeneinander möglich verständlich zu machen.

daß **8b** durch seinen Inhalt den Zusammenhang störe. Alle diese Behauptungen werden von Puukko geschickt widerlegt, der sich besonders dagegen wehrt, daß man dem erzählenden Perfekt eine so ausschlaggebende Bedeutung beimessen dürfe, und mit Recht betont, schon die Genauigkeit der Angaben in **8b** spreche dafür, daß die Stelle ursprünglich sei. Auch gelingt es Puukko unschwer, zwischen 8a, 8b und 9 einen natürlichen Gedankenfortschritt aufzuzeigen. Er schließt mit den Worten: „Und was schließlich **V. 10** betrifft, so bildet er inhaltlich eine wichtige Ergänzung zu **8a**, der auf alle Merkmale hin unverdächtig sein muß. Ja, es wäre höchst merkwürdig, wenn eine so wichtige Angabe wie V. 10 dem ursprünglichen Bericht gefehlt hätte“! — Wie **23, 8,** so werden also auch **23, 9. 10** zum Originaltext gehörig anzusehen sein (so auch Kittel S. 301). In **V. 9,** in dem meist[1]) fälschlich übersetzt wird: „doch d u r f t e n die Höhenpriester den Altar Jahwes in Jerusalem nicht besteigen“[2]), hat sich besonders um die Worte אָכְלוּ מַצּוֹת ein lebhafter Streit entsponnen. Daß das מַצּוֹת, wie Bötticher (S. 10) sagt, hier „völlig sinnlos“ sei, ist natürlich falsch; wohl aber wird man Puukko (S. 8) recht geben müssen, wenn er betont, vom Passah, bei dem allein ungesäuerte Brote gegessen wurden, sei im Zusammenhang keine Rede; hier handle es sich vielmehr um die Stellung der Höhenpriester zu dem Tempeldienst in Jerusalem überhaupt. „Daß sich der Unterhalt der nicht zum Opfern zugelassenen Höhenpriester nur auf „ungesäuerte Brote“ erstrecken soll, wäre sehr auffällig“ (Kautzsch[3] S. 544). Will man מַצּוֹת im Texte stehen lassen, so muß man entweder (mit Kittel S. 301 f.) annehmen, „daß schon zu Anfang eine Notiz darüber stand, daß die Reform Josias bzw. die Auffindung des Gesetzbuches in der Passahzeit, während man Mazzot aß, stattfand“, oder aber, man muß (mit Klostermann und Benzinger S. 192) den Schluß ziehen, daß der Anfang von 8a zusammen mit V. 10 zu der Erzählung von der Passahfeier 23, 21 ff. gehört haben. Beiden Annahmen stehen erhebliche Bedenken entgegen. Man hat vorgeschlagen, statt des מַצּוֹת nach Neh. 13, 5 מְנוֹת (bestimmte Anteile), oder (so Bötticher

---

[1]) Vgl. Kautzsch[3], Kittel, Benzinger usw. / [2]) Die richtige Übersetzung wird lauten: „sie pflegten nicht zu besteigen“. Vgl. S. 69, Anm. 1 dieser Arbeit.

S. 10) מִשְׁפָּטָם (etwa „das ihnen Zukommende“) zu lesen, obwohl die Verbindung beider Worte mit אָכַל nicht unbedenklich ist. Kuenen ist für מְנָיוֹת (Anteile), Puukko [1]) im Anschluß an I. Sam. 1, 4 für מָנוֹת eingetreten; letztere Korrektur dürfte wohl das meiste für sich haben. — **Zu 23, 10** ist bereits gesagt worden, daß er dem ursprünglichen Texte nicht abgesprochen zu werden braucht. Auf das „inkorrekte“ Perfekt ist kein Gewicht zu legen (vgl. zu 8 b). Zu לַמֹּלֶךְ vgl. Kautzsch [3] zu Lev. 18, 21 (S. 171). Ob statt בני־הנום (Ket.) ursprünglich בֶּן־הִנֹּם (Qerê) zu lesen war, ist nebensächlich; wichtiger ist, ob das לְבִלְתִּי vielleicht fehlen muß (wie Stade und Schwally S. 294 — nach S. G. — annehmen) [2]), wodurch der Sinn des Satzes völlig geändert würde. Auch hier ist nur non liquet zu sagen. — **23, 11** ist textlich kaum angefochten worden. Für מִבֹּא („sodaß man nicht eintreten konnte“) schlägt Kittel (S. 302) gut vor מְבֹא („am Eingange“). Puukko (S. 9) will, schwerlich mit Recht, die Worte אֲשֶׁר בַּפַּרְוָרִים streichen, da das Wort Parwārîm persischen Ursprungs und für unsere Stelle also zu jung sein soll; desgleichen will er statt des plur. מַרְכְּבוֹת den Singular (mit LXX) lesen; so auch Stade und Schwally S. 294. — **In 23, 12** werden vielfache Eingriffe in den ursprünglichen Text angenommen. Sicher zu streichen sind die sinnlosen Worte וַיָּרָץ מִשָּׁם; Textverbesserungen, die man versucht hat, helfen nicht viel. Auch das עֲלִיַּת אָחָז mag (schon wegen des Artikels bei גַּג) Glosse sein. Dagegen brauchen (gegen Benzinger S. 193 und Puukko S. 9) die Worte וְאֶת־הַמִּזְבְּחוֹת bis בֵּית־יְהוָה nicht als späterer Zusatz betrachtet zu werden; es genügt, mit Kittel (S. 302) die Worte „in den beiden Vorhöfen des Tempels“ auszuscheiden. Ebensowenig ist es erforderlich, den mit וְהִשְׁלִיךְ beginnenden Schlußpassus des Verses „der ausmalenden Tätigkeit eines Lesers“ zuzuschreiben, wie man dies mehrfach getan hat. — Zu **23, 13** hat Kittel keinerlei textliche Bedenken. Stade und Schwally (S. 295) meinen, daß M. T. שִׁקֻּץ und ebenso תּוֹעֲבַת für ein ursprüngliches אלהי eingesetzt worden sind und halten für wahr-

---

[1]) Puukko kehrt schließlich doch zu מַצּוֹת zurück, da dieser Text von allen alten Übersetzungen bestätigt ist. Er nähert sich der oben dargelegten Ansicht Kittels, daß schon vor den Versen 23, 8. 9 ursprünglich durch eine Notiz angedeutet war, daß Josias Reform zur Passahzeit stattfand. /

[2]) „Josiahs intention is not referred to in the present passage.“

scheinlich, daß ursprünglich statt הַבָּמוֹת ein הַבָּמָה, statt לְהַר־הַמַּשְׁחִית ein לְהַר־הַמִּשְׁחָה zu lesen war. Die Möglichkeit dieser Annahmen muß zugegeben werden. Benzinger (S. 193) und Bötticher (S. 11) wollen den ganzen Vers als unecht streichen, da er auf der Grundlage von I. Reg. 11, 7 gearbeitet sei. Selbst wenn das der Fall sein sollte, wäre er nicht einfach daraufhin ganz zu beseitigen. — **23, 14** wird von Kittel (S. 303) mit den Worten abgetan: „Wiederholt V. 6 und 8 und greift mit den Gebeinen V. 20 vor.“ Kittels Urteil wird vielfach geteilt; aber Bötticher (S. 11) sagt sehr richtig: „V. 14 berichtet von der Vernichtung der Malsteine und Ascheren, wovon durchaus nicht in V. 6 und 8a gehandelt ist; denn es hat auch unabhängig von den Höhenheiligtümern Malsteine und Ascheren gegeben.“ Böttichers Ausführungen wären noch dadurch zu ergänzen, daß in V. 6 (siehe dort) vermutlich überhaupt nicht von der Aschera, sondern von der Astarte die Rede war. — Soweit gegen **23, 15** (Übergreifen der Reform Josias auf das Gebiet des einstigen Nordreichs) sachliche Bedenken geltend gemacht worden sind, sind dieselben nicht hier zu erörtern[1]). Was den Text anlangt, so ist der Schluß des Verses vermutlich nicht ganz in Ordnung. Statt des, wie man sagt, unmöglichen וַיִּשְׂרֹף אֶת־הַבָּמָה — „die Bama bestand nicht aus brennbaren Stoffen“, Kittel S. 303 — schlagen Stade und Schwally (S. 296) und mit ihnen andere auf Grund von LXX וַיְשַׁבֵּר אֶת־אֲבָנָיו vor. Nötig ist diese Änderung des M. T. nicht, da ein Schriftsteller sehr wohl diese verkürzte Ausdrucksweise wählen konnte. Benzinger (S. 194)[2]) hält das dritte הַבָּמָה für einen Textfehler und die beiden ersten für erklärende Zusätze und will mit Hilfe von V. 6 den Vers **23, 15b** korrigieren: „er verbrannte die Aschera und zermalmte sie zu Staub“. Kittel (S. 303) streicht הֵדַק לְעָפָר, da sie weder „der Konstruktion noch der Sache nach“ passen sollen. Sicheres ist zu all dem Gesagten nicht zu ermitteln. Nur soviel ist wohl gewiß, daß Wincklers Annahme („Keilinschriften und A. T.“, S. 277), בֵּית־אֵל sei hier nicht Eigen-

---

[1]) Vgl. aber Seite 47 u. S. 88 Anm. 1 dieser Arbeit. Bötticher (S. 11) und Puukko (S. 10) halten den Vers für ursprünglich, letzterer sagt aber: „Nur der Text des Verses ist sehr verdorben. Es erweckt schon Verdacht, daß das Wort בָּמָה hier dreimal vorkommt.“ / [2]) So auch Kautzsch[3].

name, sondern heiße „Tempel" nichts Richtiges enthält. — Daß **23, 16—18** (das Grab des Gottesmannes aus Juda) nicht zu den Urbestandteilen des Berichts gehören, ist aus inhaltlichen Gründen höchst wahrscheinlich [1]). Ihr Text weist wenig Unebenheiten auf. Wenn man darauf verwiesen hat, daß der Altar, der **23, 16** erwähnt werde, bereits **23, 15** als abgebrochen erwähnt sei, so kann man daraus kaum etwas gegen die Echtheit dieser Verse folgern; ebenso gut, wie einem Späteren, könnte dieser Lapsus auch dem Verfasser des Originalberichts untergelaufen sein. Es geht nicht an, für jedes Versehen immer gleich nach dem Interpolator zu rufen. Den etwas umfangreicheren Text der LXX [2]) in V. 16 hat Benzinger, schwerlich mit Unrecht, auch für den hebräischen Text gefordert. An sonstigen Einzelheiten ist richtig bemerkt worden, daß הַקֶּבֶר (**V. 17**) unmöglich sei. Am besten liest man (mit LXX) זֶה קֶבֶר. Am Schluß des **17.** Verses wird בֵּית־אֵל zu streichen sein, wegen des Artikels bei מִזְבַּח; ebenso am Ende von **V. 18** das בָּא. — Die Verse **23, 19—20** (Josias Reformmaßnahmen im Nordreich) sind textlich in guter Verfassung. Auf Benzingers Bemerkung (S. 194) [3]): „**V. 19 und 20** erscheinen, wenn **V. 15** zur ursprünglichen Erzählung gehört, als eine nachträgliche Verallgemeinerung dieses einzelnen Faktums", ist keinerlei Wert zu legen; wir können den Schriftstellern nicht vorschreiben, wie sie hätten schreiben sollen! Ebenso unrichtig ist die Bemerkung desselben Gelehrten, der Ausdruck עָרֵי שֹׁמְרוֹן zeige „den späten Ursprung" dieser Verse an. Daß man zu לְהַכְעִים mit LXX als Objekt אֶת־יְהוָה ergänzen muß, ist mit Recht fast allgemeine Ansicht. — Die Verse **23, 21—23** (Josias Passahfest) erfordern nur wenige Bemerkungen. **V. 21** schließt gut an **V. 20** an, wäre allerdings auch als Fortsetzung von **V. 15** verständlich [4]). Aus dem Ausdruck סֵפֶר הַבְּרִית (**V. 21**) darf nicht sogleich auf Überarbeitung geschlossen werden (vgl. zu 23, 2). Daß das כִּי (**V. 22**) schlecht in den Zusammenhang passe (so Benzinger) [5]), ist mit Kittel (S. 303) zu bezweifeln; doch ist letzterem nicht

[1]) Vgl. S. 21 f. dieser Arbeit. / [2]) Das Nähere siehe bei Benzinger S. 194. / [3]) Puukko (S. 10) folgt ihm. / [4]) Wir werden später (vgl. S. 73 f.) zeigen, daß 23, 21 ff. mit 23,1 ff. eng zusammengehört. / [5]) Auf die sonstigen Textänderungsvorschläge dieses Gelehrten zu den Versen 23, 21 ff. kann hier nicht näher eingegangen werden; sie haben keinerlei Überzeugungskraft.

zuzugeben, daß man die Verse **21** und **22** plusquamperfektisch übersetzen müsse. Ob man (wie Stade und Schwally S. 296 wollen) in **23, 22** das כַּפֶּסַח הַזֶּה nach LXX Vat. (*τὸ πάσχα τοῦτο*) ändern muß, ist nebensächlich. Die Verse einfach deshalb zu verdächtigen[1], weil sich an den Befehl sogleich schriftstellerische Reflexion anschließt, ist durchaus unstatthaft. Dagegen hat schon Paul Haupt (vgl. Or. Lit. Zeit. 1908, S. 122) mit Recht geltend gemacht, daß die Notiz **V. 22** „von der Zeit der Richter an" usw. sicher aus einer alten Quelle stamme. — Nach Puukko (S. 11) dürfte mit **23, 23** der ursprüngliche Bericht zu Ende sein. Die Verse **23, 24—25** (Einzelmaßnahmen Josias und ein Urteil über den König) faßt er[2] als redaktionellen Nachtrag auf. Als Grund dafür gilt, daß **V. 24** seinem Inhalte nach vor **V. 15** gehöre. Bötticher (S. 12) und Benzinger (S. 195) urteilen ähnlich über die beiden Verse; letzterer will, da 23, 25 b die Regierung aller Könige nach Josia zu überblicken scheine, diesen Passus sogar für außerordentlich spät entstanden ansehen. Stichhaltig sind alle diese Bemerkungen nicht. Die Verse **23, 21—25** lesen sich als durchaus glatter, zusammengehörender Text. — Auch **23, 26—27** (Jahwes Zorn bleibt bestehen) werden meist dem ursprünglichen Texte abgesprochen. Kittel (S. 304) bemerkt zu ihnen: „Es ist ganz der Ton von 21, 10 ff." und Benzinger (S. 195) meint, „daß trotz der Umkehr unter Josia das Volk untergegangen, mußte erklärt werden". Daß sich die Verse als ein späterer Nachtrag auffassen lassen, soll nicht bestritten werden. Ihr Text ist in Ordnung. — **23, 28** bringt einen Hinweis darauf, wo sonst über Josia Nachrichten zu finden sind. Über das Verhältnis dieses Verses zu seiner Umgebung kann erst später geurteilt werden[3]. Zu seiner textlichen Beschaffenheit ist nichts zu sagen. — Endlich **23, 29—30** (Notizen über Josias Tod). Den Ausdruck כִּרְאֹתוֹ אֹתוֹ erklärt Benzinger (S. 195) für verderbt; aber seine Besserungsvorschläge, entweder das Hitp. (wie 14, 8) oder das Niphal כְּהֵרָאֹת אִתּוֹ zu lesen, haben nichts Verlockendes. Daß die Verse alt sind, wird allgemein zugestanden.

---

[1]) Vgl. Bötticher S. 12, und auch Benzinger S. 194. / [2]) Vgl. auch Kittel S. 304. / [3]) Vgl. S. 18 ff. dieser Arbeit.

2. In literarkritischer Beziehung.

Nachdem wir den Bericht II. Reg. 22. 23, 1—30 textlich im einzelnen betrachtet haben, suchen wir uns über seine Beschaffenheit als schriftstellerisches Erzeugnis und über seine Entstehungszeit ein Urteil zu bilden[1]. Es wird sich empfehlen, zu diesem Zwecke zunächst den Abschnitt ganz für sich und dann erst im Zusammenhang mit den geschichtlichen Partien zu untersuchen, innerhalb deren er uns überliefert ist[2].

Wenn uns die beiden Kapitel außerhalb jeden Zusammenhanges vermittelt wären, so würden wir schon durch den Vers 23, 28 das Recht erhalten, die Frage aufzuwerfen: Ist der Bericht ein selbständiges Ganzes oder ist er unter Benutzung von Vorlagen gearbeitet? In diesem Verse wird nämlich vorausgesetzt, daß dem Manne, der ihn geschrieben hat, ein „Buch der Geschichte der Könige von Juda" vorgelegen hat. Sehen wir uns ferner die Kapitel auf ihre stilistische Beschaffenheit an, so ergibt sich, daß sich in ihnen zwei Erzählungsweisen deutlich voneinander abheben. Die eine von ihnen stellt mit knappen Worten Notizen aus Josias Leben — verbunden mit Reflexionen über ihn, sein Verhältnis zu Jahwe und Jahwes Verhältnis zu seinem Volk — zusammen; die andere, die mit 22, 3 völlig unvermittelt einsetzt, berichtet ausführlich über ein bestimmtes Ereignis, nämlich über die Auffindung eines Gesetzbuches und die aus ihr sich ergebenden Folgen, während seiner Regierungszeit. Zu ersterer Gruppe wären zu rechnen 22, 1—2. 23, 26—28. 29—30, zu letzterer 22, 3—23, 25. Doch weder die erste noch die zweite der genannten Gruppen macht einen einheitlichen Eindruck. Wir haben die Empfindung, daß mit 23, 28 ein Erzähler am Ende dessen ist, was er berichten wollte. 23, 29—30 können also nicht zur ersten Gruppe gerechnet werden; sie passen auch insofern nicht völlig zu 22, 1—2. 23, 26—28, als in ihnen zwar auch in kurzen Worten

---

[1]) Es ließ sich nicht vermeiden, daß schon im vorhergehenden Abschnitt gelegentlich auf Dinge hingewiesen wurde, die erst in diesem Kapitel genauer zu untersuchen sind. / [2]) Diese getrennte Behandlungsweise ist deshalb gewählt worden, weil man jeden geschichtlichen Bericht des A. T.s erst einmal gänzlich unbeeinflußt von anderen Berichten und losgelöst von seiner Umgebung lesen sollte!

über Josias Ergehen (und zwar über seinen Tod) berichtet wird, aber jede Reflexion vermieden ist. Und in der zweiten Gruppe 22, 3—23, 25 liegt gleichfalls kein homogenes Ganzes vor. Sehen wir zunächst von der Ungeordnetheit der einzelnen Aussagen innerhalb dieses Abschnitts ab [1]), so ergibt sich, daß die Verse 23, 21—25 zwar den Bericht von der Auffindung des Gesetzbuches und von dem, was ihr folgte, fortsetzen, daß sie aber stilistisch mit der ersten Gruppe eine gewisse Verwandtschaft besitzen (vgl. nur das Urteil über den König 23, 25 mit dem in 22, 2). So viel ist jedenfalls schon aus diesen wenigen Bemerkungen ersichtlich, daß sich beide Gruppen nicht einfach mit der Schere voneinander trennen lassen! Das natürlichste Verhältnis zwischen ihnen dürfte dies sein, daß 22, 1—2 und 23, 26 ff. den Rahmen bilden, in den der Bericht über die Kultusreformation Josias eingefügt ist. Diese Einfügung zeigt bei der Stelle 22, 2 und 22, 3 keine Nähte; hier wurden beide Texte einfach aneinandergeschoben. Dagegen ist der Schlußabschnitt der Erzählung von der Kultusreformation (23, 21 ff.) mit den Notizen 23, 26 ff. enger verknüpft worden; das ist besonders durch den Vers 23, 25 geschehen; doch nicht nur durch ihn! Der ganze Abschnitt 23, 21—25 ist vielmehr der Gruppe 22, 1—2. 23, 26—28 so verwandt, daß er zu dem Verfasser dieser Verse in engste Beziehung gesetzt werden muß [2]). Aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, daß der Verfasser von 23, 28 (der auch 22, 1—2 und 23, 26 f. schrieb) vermutlich den großen Abschnitt 22, 3—23, 21 ff. irgendwoher entlehnt und mit eigenen Notizen (besonders am Schluß) seinerseits bereichert hat. Ob er den Abschnitt im „Buch der Geschichte der Könige von Juda“ (23, 28) vorgefunden oder ob er ihn gerade als Ergänzung zu dem in dieser Schrift Aufgezeichneten anderswoher entlehnt hat, entzieht sich zunächst unserer Kenntnis, da dieses Quellenwerk uns unbe-

[1]) Auf sie wiesen schon die Betrachtungen über den Text beider Kapitel uns gelegentlich hin. / [2]) Die Möglichkeit, daß die Verse 23, 21—25 überhaupt nicht zu dem großen Mittelstück gehörten, sondern daß sie ganz von dem Verfasser der Verse 22, 1—2; 23, 26—28 herrühren, wäre dadurch gegeben, daß auch 23, 20 einen guten Abschluß des Mittelstücks bilden würde. Aber die Worte des 21. Verses: עַל סֵפֶר הַבְּרִית הַזֶּה verknüpfen diesen Vers unzertrennlich mit dem Mittelstück (vgl. die textlichen Notizen zu 23, 21 u. 23, 2).

kannt ist. Ebenso ist uns vorerst kein Urteil darüber möglich, wie die Verse 23, 29f., die wir ihm absprechen mußten, an seinen Bericht gelangt sind. So etwa würde sich uns in großen Zügen (auf die Einheitlichkeit von 22, 3—23, 20 sind wir absichtlich nicht näher eingegangen, da von ihr noch ausführlich zu handeln sein wird) die Sachlage darstellen, wenn II. Reg. 22. 23, 1—30 uns als selbständiger Abschnitt überliefert wäre.

Dies aber ist nicht der Fall! Die beiden Kapitel sind vielmehr eingebettet in ein großes Geschichtswerk und müssen vor allem im Zusammenhang mit ihm betrachtet werden. Wenn wir in diesem Geschichtswerk, den Büchern der Könige, lesen, so finden wir, daß Notizen, wie wir sie II. Reg. 22, 1—2. 23, 26—28 vor uns haben, in ähnlicher Form auch bei den anderen Königen von Juda (und Israel) auftreten. Sie bilden fast stets die Umrahmung, in die andere ausführlichere Abschnitte eingespannt sind. Sie stammen ohne Frage ihrer Mehrzahl nach von einem vorexilischen Autor her, der als der eigentliche Verfasser der Königsbücher zu gelten hat und etwa um 600 schrieb: doch sind manche der Rahmennotizen sicherlich in nachexilischer Zeit überarbeitet und ergänzt. Offenbar gehören zu letzterer Art auch 23, 26f., in denen ein Verfasser spricht, der die „Verwerfung Jerusalems und des Tempels" aus eigener Anschauung kannte; 22, 1—2 sind dagegen mit höchster Wahrscheinlichkeit dem vorexilischen Autor zuzuschreiben [1]). Wenn wir also bei der Sonderbetrachtung von Kap. 22. 23, 1—30 annahmen, 22, 1—2 und 23, 26ff. seien wohl von demselben Manne verfaßt, so erweist sich dies jetzt als ein Irrtum. — Und wie steht es mit dem großen Mittelstück 22, 3—23, 25, wenn wir es zu dem Gesamtwerk der Königsbücher in Beziehung setzen? Da ergibt sich uns, daß auch dieser Abschnitt nicht als eine gänzlich isoliert stehende Schilderung zu gelten hat. Zum Erweis des Gesagten wäre zunächst auf 22, 4—7 zu verweisen, in denen sich inhaltliche

[1]) Zu dieser Annahme nötigt uns ein Vergleich dieser Verse mit den gleichgebauten Versen bei anderen Königen Judas und Israels. — Die Frage nach dem Aufbau der Königsbücher kann hier nicht näher erötert werden; es sei auf die Ausführungen Benzingers (S. XIII), Kittels (S. VIff.) und Kamphausens (Kautzsch [3] S. 458f.) verwiesen.

Berührungspunkte mit II. Reg. 12, 5 ff. finden. Daß die Verse 22, 4—7 „nicht den Eindruck eines einheitlich in einem Zuge geschriebenen Satzes“ machten, sahen wir schon [1]); auch wurde bereits als möglich bezeichnet, daß textlich Berührungspunkte zwischen 22, 4—7 und II. Reg. 12, 5 ff. bestehen; ein genauer Vergleich des Inhalts beider Stellen, wie er besonders von Puukko (S. 1) angestellt worden ist, macht es fast zur Gewißheit, daß die Verse 22, 4—7 mit Rücksicht auf II. Reg. 12, 5 ff. gearbeitet worden sind [2]). Ähnlich ist die Sachlage bei 23, 16—18, deren Inhalt ohne den Abschnitt I. Reg. 13, 1 ff. nicht verständlich ist. Da 23, 16—18 ohne Störung des Zusammenhangs von ihrer Umgebung losgelöst werden können, ist es das Einfachste, sie als einen Einschub in das große Mittelstück 22, 3—23, 25 zu betrachten [3]). Ist an zwei Stellen, nämlich 22, 4 ff. und 23, 16—18, vermutlich in den Text des Mittelstücks eingegriffen worden, so kann dies auch an noch mehr Stellen geschehen sein, an denen die Eingriffe nicht so offensichtlich sind. So erklärt sich vielleicht die Tatsache, daß die Verse 23, 4 ff. inhaltlich nicht immer klaren Gedankenfortschritt aufweisen, so auch die Tatsache, daß 23, 4 und 6, wo wir die Astarte neben dem Baal erwarten [4]), im jetzigen Text von der Aschera die Rede ist, und daß 23, 7 zum Teil unverständlich geworden ist. Über die Eingriffe in den Text von 23, 21 ff. ist bereits geredet worden, als wir Kap. 22. 23, 1—30 gesondert betrachteten; es liegt kein Anlaß vor, von dem dort Gesagten jetzt etwas zurückzunehmen, nur müssen wir fürs erste die Frage noch offen lassen, wer jene Ausgleichung des Mittelstücks mit dem Zusammenhang, in dem es sich findet, wohl vollzogen haben könnte. Die Verse 23, 29 f., die wir bei der Sonderbetrachtung weder dem Rahmen

---

[1]) Vgl. die Notizen zum Text der Kapitel 22. 23, 1—30 Seite 6 ff. dieser Arbeit. / [2]) Puukko stellt nebeneinander 22, 4 b und 12, 10; 22, 5 a und 12, 12 a; 22, 6 und 12, 12 b. 13; und 22, 7 und 12, 16. Er bezieht sich auf Stade, Gesch. d. Volkes Isr. 1889 I. 649. / [3]) Diese Verse sind mit Recht fast allgemein (z. B. von Staerk S. 95) als ganz minderwertig betrachtet worden. Ob sie (wie I. Reg. 12, 33; 13, 1 ff.) einem Midrasch entstammen oder freies Phantasieprodukt eines späteren Schriftstellers sind, ist ziemlich nebensächlich. (Näheres über diese Verse vgl. bei Benzinger S. 194 (und S. 90 f.), Kittel S. 303, Puukko S. 9. / [4]) Vgl. die Notizen zum Text dieser Verse, S. 10 f., dieser Arbeit.

noch dem Mittelstück zuweisen konnten, werden uns im Zusammenhang der Königsbücher stilistisch verständlicher; es finden sich in diesen nämlich mehrfach solche kurze Notizen, die meist auf gute Überlieferung zurückgehen und wahrscheinlich irgendwelchen Annalen entnommen sind. Ziehen wir aus dem Gesagten die Konsequenzen, so würde sich uns nunmehr folgender Tatbestand ergeben: Der eigentliche Verfasser der Königsbücher (Rd. 1) hat in unserem Abschnitt aller Wahrscheinlichkeit nach nur wenig selbst geschrieben, nämlich 22, 1. 2 und 23, 28. Er hat seinem Werk ein großes Quellenstück 22, 3—23, 15. 19—20. 21 ff. einverleibt und hat es seinen eigenen Notizen besonders am Schluß (23, 21 ff.) konform gestaltet; er hat außerdem von anderswoher, vermutlich aus einem Annalenwerk, die Verse 23, 29 f. entlehnt und als Schluß seiner Darstellung benutzt. In seine Arbeit haben dann Spätere sich allerlei Eingriffe erlaubt; so hat man 22, 4—7 in Anlehnung an II. Reg. 12, 5 ff. aufgefüllt, Einzelausdrücke (Aschera statt Astarte) und vielleicht auch die Reihenfolge der Ereignisse in 23, 4 ff. verändert, Einschübe (23, 16—18) gemacht und sein günstiges Schlußurteil über Josia (das in 23, 24 f. zu lesen ist) dadurch abgeschwächt, daß man das Exil mit diesem Schlußurteil in Einklang zu bringen versucht hat. Letzteres hat vermutlich der zweite Redaktor (Rd. 2) getan; ob ihm auch die anderen Eingriffe in den Text, wie er bei Rd. 1 zu lesen war, z. T. zuzuweisen sind, muß unbestimmt bleiben.

Es ist nach diesen Darlegungen noch nötig, mit einigen Worten darauf hinzuweisen, wie sie sich zu den Ausführungen der heutigen Kritiker verhalten. Am nächsten stehen sie den Ausführungen Kittels, der zu 22, 3—23, 27 bemerkt[1]: „Dieses Stück ist, wie es bei einem Ereignis von so tiefeinschneidender Wichtigkeit in der Natur der Sache lag, mehrfach überarbeitet und mit Zusätzen bereichert worden. Doch ist dies nicht in dem Maße der Fall, wie neuerdings vielfach angenommen wird. Besonders in Kap. 22 wird man (außer etwa in V. 20)[2] keinerlei größere Zusätze anzunehmen haben; aber auch in Kap. 23 genügt es, V. 4 b. 5. 7 b. 14. 16—20. (24 f.?)

[1]) Vgl. a. a. O. S. 297. / [2]) Zu diesem Verse vgl. die Ausführungen auf S. 24 ff. dieser Arbeit.

26 f. auszuscheiden." Puukko [1]) glaubt dagegen, daß die Kapitel in viel stärkerem Maße als Mosaikarbeit betrachtet werden müssen. Auch Benzinger (vgl. S. 189 f.) teilt diese Ansicht; als Zusätze bezeichnet er 22, 5 b. 6. 23, 4 b. 5. 7 b. 8 b (?) 14. 16—20; Spuren der Glossatorenarbeit konstatiert er auch in 22, 8 [2]). Der nach diesen Ausscheidungen noch übrigbleibende Text zeigt dann seiner Ansicht nach noch starke Eingriffe von der Hand beider Redaktoren. Dem jüngeren Redaktor weist er das Orakel der Hulda zu [3]); ebenso ist nach ihm 23, 25 b—27 „deutlich exilisch und gehört ganz dem sonstigen Gedankenkreis des zweiten Redaktors an". „Endlich fällt ihm der wahrscheinliche Eingriff in die Passahgeschichte zu [4]), wo (21 ff.) der eigentliche Bericht über die Feier ausgefallen zu sein scheint . . ., und die damit zusammenhängenden Umstellungen 23, 28 ff. Ob der eine oder andere der ausgeschiedenen Zusätze auf seine Rechnung kommt, läßt sich natürlich nicht sagen. Da die Prophetenlegende I. Reg. 13 spätestens von seiner Hand eingefügt ist, so kann auch 23, 16—18 von ihm zugesetzt sein." „Daß schon vorher (d. h. vor dem 2. Redaktor) der ältere Redaktor bei der für ihn wichtigsten Geschichte stärker eingegriffen hat, ist erklärlich. Sein Stil tritt uns deutlich entgegen in 23, 3 und in dem Urteil über Josia 23, 25, mit welchem V. 24 zusammengehört. Auch 23, 13 rührt wohl von ihm her [5])." — —

---

[1]) a. a. O. S. 1 f. / [2]) Vgl. dazu die textlichen Notizen auf S. 8 dieser Arbeit (הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל). / [3]) Vgl. dazu S. 24 ff. dieser Arbeit. / [4]) Zu 23, 21—23 sagt Benzinger S. 194: „Die Erzählung über die Passahfeier gehört dem ursprünglichen Berichte an." Das Nähere über die Passahfeier vgl. auf S. 88 ff. dieser Arbeit. / [5]) Es ist nicht möglich, auch die Ansichten all der anderen Gelehrten im Text in extenso vorzutragen. Ich beschränke mich darauf, hier noch einige Einzelheiten anzugeben. Kamphausen (vgl. Kautzsch [3] S. 542 ff.) hält 22, 4 b. 5 a. 6. 7. 9 b; 23, 4. 5. 7 b. 14. 16—18 für Zusätze. Dem älteren Redaktor weist er zu 22, 1—4 a. 5 b. 8—9 a. 10—14. 20 (fine); 23, 1—3. 6—7 a. 8 a. 9—13. 21—25. 28. Einer unbekannten Quelle „mit zum Teil guten Nebennachrichten" (vgl. S. 459) weist er 23, 8 b; 23, 15. 19—20 zu. 23, 29 f. entstammen vermutlich „dem großen Königsbuch" als Quelle. Für den 2. Redaktor endlich verbleiben 22, 15—20 (mit Ausnahme der letzten Worte dieses Verses) und 23, 26. 27. — Steuernagel (vgl. „Einleitung" S. 189) bezeichnet als „Kern" des Berichts 22, 3. 4 a. 5 b. 8—14. 15 a . . 18 a b α. 19 a α γ. 20, a α b; 23, 1—4 a α. 6—8 a. 11. 12 a. 13. 14 b. 15. 21—23. „Von den Zusätzen sind glaubwürdige Notizen auch V. 5. 8 b. 10. 12 b. 14 a, die aus einer nur wenig jüngeren Quelle stammen." Die Verse

Nachdem wir uns über die Entstehung und Zusammensetzung der Kapitel II. Reg. 22. 23, 1—30 klar zu werden versucht haben, wenden wir uns der Frage zu: wann sind die einzelnen Bestandteile dieser Kapitel wohl entstanden? Einen festen Punkt für die zeitliche Fixierung aller Abschnitte dieser Kapitel liefern uns die Verse **22, 15—20**, auf die wir, nachdem wir ihnen bisher absichtlich aus dem Wege gegangen sind, zunächst näher eingehen müssen. Sie stehen inhaltlich in engstem Zusammenhang mit 23, 29 f., d. h. mit jenen Notizen über Josias Tod, die nach fast einstimmiger Ansicht aller Gelehrten einem Annalenwerk ersten Ranges entnommen sind und keinerlei Zweifel an der auch sonst bezeugten Tatsache lassen, daß Josia im Kampfe gegen den Pharao Necho bei Megiddo im Jahre 607 v. Chr. sein Leben hat lassen müssen [1]). Ebensogut könnte es freilich heißen: die Verse 22, 15—20 stehen in gar keinem Zusammenhang mit 23, 29 f., ja sie widersprechen diesen Notizen in offensichtlicher Weise; denn 22, 18 ff. wird dem Josia ausdrücklich ein friedlicher Tod geweissagt, während er nach 23, 29 f. eines sehr unglücklichen, gewaltsamen Todes gestorben ist. Hier gibt es nur eine Möglichkeit: die Verheißungen 23, 18 ff. können nur zu einer Zeit verfaßt und niedergeschrieben sein, in der die Schlacht von Megiddo noch nicht erfolgt war, d. h. also vor 607! [2]) Gehören die Verse 22, 15 ff. zu dem eigentlichen Kernstück, wie wir annehmen, so muß dieses also unbedingt zwischen 620 und 607 entstanden sein. Aber selbst wenn diese Verse 22, 15 ff. nicht zu dem eigentlichen Kernstück gehören sollten, so müßte letzteres ebenfalls unbedingt in dieser Zeit abgefaßt sein, da die Verse 22, 15—20 eben unbedingt vor 607 verfaßt sind und nur vor 607 in das Kernstück eingesetzt worden sein könnten! Man sollte meinen, diese Dinge wären sonnenklar. Tatsächlich sagt auch König [3]): „Für die wesentliche Zuverlässigkeit des Berichts II. Reg. 22 spricht laut der Umstand, daß V. 20 einen friedlichen Tod des Königs

23, 25 b ff. hält er für einen im Exil geschaffenen Anhang, bestimmt, das Werk abzuschließen (vgl. S. 349). / [1]) Nach Herodot II 159 fand die Schlacht bei Magdolos (Migdol) statt. Wir haben keinen Anlaß, auf sein Zeugnis hin an Megiddo zu zweifeln. / [2]) Wie hätte wohl nach Josias Tod (608 oder 607; vgl. S. 42 Anm. 4) ein Mensch auf den Einfall kommen können, der Hulda eine Weissagung über Josias friedliches Ende in den Mund zu legen? / [3]) Vgl. a. a. O. S. 53, Anm. 4.

Josia voraussetzt, während dieser bekanntlich in der Schlacht bei Megiddo 608 tödlich verwundet wurde." Aber was ist von anderen Seiten gerade in diesem Punkte gefehlt worden! Staerk z. B. (vgl. S. 96) hat gegen 22, 19f. starke Bedenken, „insofern als nämlich das dort Berichtete dem in 23, 28ff. über Josias Tod Erzählten widerspricht" [1]). Bei Steuernagel (vgl. „Entstehung" usw. S. 76) kann man Ähnliches lesen, doch hat er (Einleitung S. 346 und S. 368) später seine Anschauungen in diesem Punkte modifiziert [2]). Auch Puukko, der in 22, 18—20a vielleicht noch Spuren des echten Orakels finden zu können glaubt (vgl. S. 4), hat zu 22, 20 eine sehr unglückliche Bemerkung gemacht, wenn er sagt: „dieser Vers verstößt noch insofern gegen die Geschichte (sic!), als Josia eines natürlichen Todes nicht gestorben ist" und Bötticher, der gleichfalls diesen Versen keinen hinreichenden Wert beimißt, hilft sich (S. 6) sogar mit der beliebten „Unachtsamkeit des Redaktors!" Wenn man denn schon einmal dazu übergegangen ist, fast jede alttestamentliche Weissagung, die sich erfüllt hat, für ein vaticinium ex eventu zu erklären, so sollte man wenigstens vor den Prophezeiungen, die sich nicht erfüllt haben, mit seinen Zweifeln halt machen! Also wir wiederholen es: ob die Verse 22, 15ff. zu dem Kernstück gehören oder nicht, in jedem Falle sind sie, und erst recht das Kernstück, vor 607 verfaßt worden! Müssen aber die Notizen der Huldaprophezeiung über Josias Tod zeitlich in jedem Falle ganz nahe an das Kernstück herangerückt werden, so ist es das Allernatürlichste, sie dem Kernstück gleich gar nicht abzusprechen. — Wir haben bisher die Verse 22, 15—20 als eine Einheit behandelt; sind sie das wirklich, oder bestehen nicht vielleicht doch noch a n d e r e V e r d a c h t s - g r ü n d e gegen sie, als die bisher geltend gemachten und als haltlos erwiesenen? Da hat man zunächst darauf hingewiesen, daß V. 18 nicht intakt erhalten ist [3]); tatsächlich beweist dies

[1]) Ganz umgekehrt verfährt er (S. 99) beim Vergleich von Dt. 18, 6—8 mit II. Reg. 23, 8f., wo er sagt: „also spricht Dt. 18, 6—8 aus bloßer Theorie und erweist sich schon dadurch als echtes und altes Gut." Hätte er diesen Grundsatz auch bei II. Reg. 22, 19f. angewendet, so hätte er nicht so falsche Behauptungen aufstellen können, wie er es getan hat. / [2]) Als ursprünglich mögen nach Steuernagel (Einl. S. 368) von dem Orakel gelten: 15a. 18abα. 19a$\alpha\gamma$. 20aαb. Allen Respekt vor solchem „Scharfsinn"! / [3]) Vgl.

gar nichts, denn hätte ein Späterer in diese Verse einen völlig neuen Sinn gebracht, so dürften wir ihm wohl auch die Fähigkeit zutrauen, für die Anfangsworte von V. 18 einen passenden Schluß zu erfinden! Schwerer wiegen die Einwände, die man gegen V. 15—17 überhaupt ins Feld geführt hat. Ein äußerer und ein innerer Grund sollen dagegen sprechen, daß Huldas Worte wirklich so gelautet haben, wie sie uns in diesen Versen überliefert sind. Hören wir zunächst den äußeren Grund. „Sagt dem Manne, der euch zu mir gesandt hat" (V. 15) und „zu dem König von Juda aber, der euch gesandt hat, Jahwe zu befragen, mögt ihr also sprechen" (V. 18) werden als Dubletten bezeichnet, die nebeneinander nicht ursprünglich sein können. Sie sind durchaus keine Dubletten! V. 15 enthält vielmehr den üblichen Orakelstil, aus dem die Prophetin V. 18 bei der Ungewöhnlichkeit des Ereignisses (denn oft wird der König schwerlich zu Hulda [1]) geschickt haben!) herausfällt. Psychologisch ist der doppelte Eingang ihrer Worte also ausgezeichnet begreiflich. Nicht besser steht es mit dem inneren Grunde, den man gegen die Verse 22, 15—17 geltend gemacht hat. Des Königs Reformeifer, hat man gesagt, sei bei so scharfen Drohworten, wie sie diese Verse enthielten, völlig unbegreiflich [2]); V. 15—17 müsse man (so Puukko) entweder als freien Zusatz des Redaktors oder als Korrektur eines anders lautenden Wortlauts ansehen (so Steuernagel) [3]). Gerade diejenigen, welche den Propheten so ziemlich alle Heilsweissagungen absprechen, sollten mit solchen Argumenten etwas vorsichtiger sein!

---

die textlichen Notizen zu der Stelle 22, 15—20 auf S. 9 und Kamphausen bei Kautzsch [3]. Bötticher sagt S. 5: 22, 15—17. 18—20 „können in dieser Fassung nicht ursprünglich sein. Schon V. 18 ist verstümmelt, was vielleicht schon „eine spätere Umbiegung des Spruches" (Kittel) vermuten läßt". Auch Puukko (S. 4) bringt, wie Kittel, die Verstümmelung des Satzes mit einer Umbiegung des Prophetenspruchs durch einen Späteren in Verbindung. / [1]) Ihr Mann war allerdings kein untergeordneter Beamter! / [2]) Vgl. z. B. Bötticher S. 5: Es bliebe „bei diesem Wortlaut des Spruches der große Eifer, mit dem Josia das Gesetz zum Reichsgesetz erhebt, und seine rasche gewaltsame Durchführung völlig unerklärt". Vgl. ferner Benzinger S. 189 und Puukko S. 4. Steuernagel, Einleitung S. 348 (die Verse können „frühestens erst im Exil beigefügt sein") und ebendort S. 368 (die Antwort der Hulda „verbaut in ihrer jetzigen Form das Verständnis des Folgenden, das einen verheißenden Charakter ihrer Prophetie voraussetzt"). / [3]) Fries

Lassen sie nicht selbst einen Amos oder Hosea unermüdlich an der Besserung ihres Volkes arbeiten, obgleich jene Männer von der Aussichtslosigkeit ihrer Bemühungen überzeugt gewesen sein sollen?! Scharfe Unglücksweissagungen, so hat man uns ja bis zur Ermüdung versichert, gehörten nun einmal zum „Stil der Propheten“; nun, dann lasse man getrost auch diese Prophetin, von der uns tatsächlich nur eine Unglücksweissagung überliefert ist, in diesem Stile sprechen! Die Annahme, die schon Stade (I, 652 f.) vertreten hat und der auch Benzinger (S. XIV) und (allerdings sehr vorsichtig) Kittel (S. 299) beipflichten, „die Heilsweissagung der Hulda sei durch eine andere, eine Gerichtsweissagung ersetzt worden“, denn es war „mancherorts der Inhalt des Buches mit der Tatsache des Exils auszugleichen“, ist nichts als Phantasie! Horst will sogar (vgl. Steuernagel, „Entstehung“ usw. S. 77) aus der Tatsache, daß Hulda in ihrem Spruche die Drohung ganz bestimmt und nicht nur bedingungsweise ausspreche, was sich nur aus einer Zeit erkläre, in der man das Gericht bereits erfahren habe, ein Argument für die exilische oder nachexilische Abfassung unseres ganzen Berichts machen! Über solche Behauptungen ist kein Wort zu verlieren. — Daß Josia trotz des harten Wortes der Hulda sogleich an eine gründliche Änderung aller Verhältnisse ging [1]), ist nach Äußerungen, wie sie Jeremia getan hat (vgl. 18, 5 ff. [2]), auch keineswegs unverständlich. Und endlich noch ein Grund, der die beiden Abschnitte 22, 15—17 und 22, 18—20 gleicherweise stützt und zusammenbindet: das Schicksal des Volkes und das eigene Schicksal liegen dem fragenden Könige gleich sehr am Herzen, genau so, wie es bei dem die Totenbeschwörerin in Endor um Rat fragenden Saul der Fall war: wie dieser (vgl. I. Sam. 28, 19) für sich (und seine Söhne) und für „Israels Lager“ eine Auskunft erhält, so auch Josia in unserem Falle für sein Volk und sich; nur die Reihenfolge

(S. 7) meint, II. Reg. 22, 16 fine und 17 sei vielleicht „eine epexegetische Erweiterung durch den Verfasser der Königsbücher“. / [1]) Um einen bloßen Aufschub des sicheren Verderbens, wie man vermutet hat, handelte es sich natürlich nicht; dazu war die Reform „viel zu durchgreifend und einschneidend“. / [2]) Ob diese Worte vor oder nach Josias Kultusreform gesprochen sind, ist gleichgültig. Der Prophet wird diese Gedanken immer vertreten haben!

der Sprüche ist verschieden. Weder 22, 15—17 noch 22, 18—20 allein also würden uns befriedigen; erst in ihrer Vereinigung enthalten sie das, was wir als Antwort an den König erwarten müssen! Wir haben also keinerlei Veranlassung, an diesen Versen irgendwelche Veränderungen vorzunehmen; wir sehen in ihnen einen integrierenden Bestandteil des großen Mittelstücks der Kapitel 22. 23, 1—30 und behaupten: diese Verse und also auch das Stück, zu dem sie gehören, müssen unter allen Umständen nach 620 und vor 607 verfaßt sein! Zu diesem Kernstück rechneten wir, wie vorhin gezeigt wurde, außer 22, 15—20 im 22. Kapitel die Verse 3—14 (abgesehen von geringen Zutaten in V. 3—7), im 23. Kapitel die Verse 1—14. 15. 19—20. 21ff. (letztere freilich ursprünglich in etwas anderer Form). Ein Zweifel könnte nur noch darüber bestehen, ob wohl wirklich 23, 15. 19. 20 zu diesem Mittelstück gehört haben. Auch diese Frage war in den früheren Ausführungen absichtlich zurückgestellt worden und soll erst jetzt [1]) ihre teilweise Erledigung finden. In diesen Versen wird berichtet, daß Josia seine Reformmaßnahmen auch auf das Gebiet des ehemaligen Nordreichs ausgedehnt habe. Ob das nach den politischen Verhältnissen möglich war, was vielfach bestritten worden ist [2]), kann erst später erörtert werden; hier kann nur festgestellt werden, daß diese Verse den Zusammenhang nicht stören, da ein straffer Zusammenhang in der Schilderung der Reformmaßnahmen Josias überhaupt kaum zu konstatieren ist, und daß es schwer begreiflich ist, wie ein exilischer oder gar noch späterer Glossator hätte auf die Idee verfallen sollen, Dinge zu behaupten, die, wenn sie nicht wirklich sich ereignet hatten, von jedem nur leidlich Geschichtskundigen als bare Unmöglichkeit leicht hätten erkannt werden müssen. —

Wer könnte nun wohl dieses Kernstück verfaßt haben? Nach Ansicht vieler Gelehrter entstammt es (abgesehen von mancherlei Zusätzen, die sie in größerer Zahl, als wir, in diesem Abschnitt finden) vermutlich der Hand des

---

[1]) Doch vgl. auch den späteren Abschnitt: „Die politische Lage zur Zeit Josias“ S. 42ff. / [2]) z. B. von Bötticher, der S. 11 sagt: „V. 19 und 20 wollen vom späteren Standpunkte aus die reformierende Tätigkeit Josias auf ganz Israel ausdehnen, können aber nicht dem ersten Bericht angehören, weil Josia als König in Samaria keinerlei Rechte hatte.“

vorexilischen Deuteronomisten, d. h. also des Mannes, der auch II. Reg. 22, 1. 2; 23, 28 geschrieben hat[1]). Dieser Hauptverfasser der jetzigen Königsbücher[2]), der sich stark auf das größere Königsbuch stützte und in unseren Kapiteln vermutlich dieser Quelle die Verse 23, 29 f. entnahm, soll noch vor dem Exil, etwa um 600, sein Werk verfaßt haben, das dann von dem erst in der zweiten Hälfte des babylonischen Exils (um 560) schreibenden Verfertiger von Nachträgen ergänzt wurde[3]). Wir vermögen uns diesen Anschauungen nicht anzuschließen. Einmal muß, wie gezeigt wurde, das große Mittelstück bereits vor 607 verfaßt sein[4]), sodann muß, worauf gleichfalls hingewiesen wurde, schon aus stilistischen Gründen zwischen dem Verfasser der Rahmennotizen und des Kernstückes scharf geschieden werden. Wir geben von dem zuvor Geschilderten nur zu, daß die Notizen II. Reg. 22, 1—2; 23, 28 dem eigentlichen Verfasser der Königsbücher zuzuweisen sind, der wohl wirklich gegen 600 schrieb. Ist aber das Mittelstück diesem Autor nicht zuzuschreiben, wer hat es dann verfaßt? Benzinger, der sich für seine Äußerungen auf Wellhausen (bei Bleek[4] S. 258) stützt, möchte es der „Tempelgeschichte" entstammen lassen und zwar hauptsächlich wegen seiner Verwandtschaft mit dem 12, 5—17 stehenden, sicher der „Tempelgeschichte" zuzuweisenden Abschnitt[5]). Aber schon Kuenen hat, worauf auch Benzinger hinweist, diese Verwandtschaft nur als auf literarischer Abhängigkeit beruhend erklärt („Einleitung" § 25, 15) und gemeint, diese mache es noch keineswegs erforderlich, daß für die beiden Partien II. Reg. 12, 5—17 und II. Reg. 22, 3 usw. derselbe Autor anzunehmen sei. Sowohl die Gelehrten, welche das Kernstück von II. Reg. 22f. von dem ersten Redaktor der

---

[1]) Vgl. z. B. Kamphausen bei Kautzsch[3] S. 542. / [2]) Ebendort S. 458f. / [3]) Ähnlich Staerk, S. 100 Anm. 1. „Nach Kuenens richtiger Unterscheidung eines Rd. 1 u. Rd. 2 als der Vff. der jetzigen Königsbücher wird der ursprüngliche Bericht von II. Reg. 22f. Rd. 1, die gesamte jetzt vorliegende Gestalt desselben aber Rd. 2 zuzuweisen sein." / [4]) Steuernagel geht diesem Einwand dadurch aus dem Wege, daß er (vgl. „Einleitung" S. 346) das eigentliche Königsbuch, dem er das Kernstück zuweist, nach 620 und vor 607 verfaßt sein läßt. / [5]) Ähnlich Bertholet („Rel. in Gesch. und Gegenwart" III, 662), der vermutet, daß der Bericht auf die „Jerusalemer Tempelquelle" zurückgehe, „der das Königsbuch viele glaubwürdige Stoffe entnommen hat".

Königsbücher geschrieben sein, als auch die, welche es der „Tempelgeschichte" entstammen lassen, nehmen an, daß der Autor den Ereignissen, die er schildert, sehr nahe stand So sagt Steuernagel[1]), um noch einen Vertreter der ersteren Ansicht zu Worte kommen zu lassen: „Da Rd. 1 ein Zeitgenosse der Ereignisse war, hat er hier wohl nicht nach einer schriftlichen Quelle, sondern nach eigener Kenntnis der Dinge erzählt und sein Bericht wird so viel Glauben verdienen, wie sonst der eines Zeitgenossen." Man wird jedoch, gerade weil der Autor des Mittelstücks den Ereignissen recht nahe stand, noch weiter gehen müssen, als es all die zuletzt genannten Gelehrten getan haben, und zu sagen haben: der Bericht muß wohl von einem der Nächstbeteiligten selber verfaßt sein! Schon Klostermann[2]) hat zu unserem Bericht bemerkt, daß der Erzähler mit einer Reserve verfahre, wie sie nur bei oder gegenüber einem Augenzeugenberichte begreiflich sei, und Sellin[3]) hat mit Recht allen Nachdruck darauf gelegt, „daß der Verfasser über alle Reden, die bei diesem Ereignis gewechselt wurden, orientiert sei, stellenweise auch über solche, die unter vier Augen stattfanden". Er will demgemäß etwa „in Safan oder in Achiqam" den Autor des Mittelstücks sehen und für seine Annahme spricht in der Tat vielerlei. Über Vermutungen kann man jedoch in dieser Beziehung natürlich nicht hinauskommen. Wir eignen uns denn auch Sellins Hypothese nicht an, sondern sagen nur: das Kernstück von II. Reg. 22 f. kann im Höchstfalle etwa 12 Jahre nach Josias Reformation verfaßt sein: es stammt nicht von dem Redaktor der Königsbücher (Rd. 1), sondern hat einen an der Reformation vermutlich persönlich beteiligten Mann, den wir nicht mehr zu ermitteln vermögen, zu seinem Verfasser[4]). — Wann die Verse

[1]) Vgl. „Einleitung" S. 368. / [2]) Vgl. Pentateuch I, S. 92. / [3]) Vgl. „Zur Einleitung" S. 45. Sellin macht an dieser Stelle gut darauf aufmerksam, daß auch von Gegnern seiner Hypothese, im besonderen von Cornill, „mit den von unserem Bericht gebrachten Einzeläußerungen als mit ganz authentischen operiert werde". / [4]) Vorsichtig äußert sich Puukko S. 22: „Wer den Bericht in der vorexilischen Zeit verfaßt hat — ein Erzähler aus Josias Zeit, wie Kittel („die Bücher der Könige" S. 297) vermutet, oder ein Schreiber der sog. „Tempelgeschichte" (Bleek-Wellhausen, „Einl. in das A. T." 1878, S. 278) — ist eine nebensächliche Frage und läßt sich mit Bestimmtheit

23, 29. 30, die von dem um 600 schreibenden ersten Redaktor der Königsbücher in seinen Bericht aufgenommen wurden, verfaßt wurden, ist leicht zu sagen: sie müssen zwischen 607 (Josias Tod) und 600 verfaßt sein und gehören zu jenen Annalen, denen Rd. 1 gutes Material entnommen hat. Die Entstehungszeit der Verse 22, 16—18 die wir schon früher (vgl. auch Staerk, S. 95) als sehr spätes Machwerk bezeichneten, läßt sich nicht annähernd genau bestimmen.

β) II. Chron. 34. 35.

Es trifft sich günstig, daß wir zu dem Bericht II. Reg. 22 f. in den Büchern der Chronik eine Parallele besitzen. Zwar ist dies Geschichtswerk, wie wir es heute haben, erst um 300 v. Chr. verfaßt, mithin also um 300 Jahre jünger, als das Kernstück der Kapitel II. Reg. 22 f.; zwar ist sein historischer Wert im ganzen viel geringer, als der der Königsbücher: aber da die Chronik außer wertlosen auch manche durchaus nicht verächtliche Quelle benutzt hat, wie durch die Forschung der letzten Jahrzehnte unwiderleglich dargetan worden ist, muß man in jedem einzelnen Falle ihre Darstellung genau nachprüfen; Wellhausens „humoristische Art von Geschichtsschreibung", die er der Chronik gegenüber fast immer beliebt hat, gilt heute mit Recht als völlig veraltet. (Vgl. Oestreicher, a. a. O. S. 198.) Wie verhält sich nun ihr Bericht (II. Chron. 34. 35) über Josias Reform zu dem des 2. Königsbuches?

Zunächst ist die große Verwandtschaft beider Darstellungen offensichtlich. II. Chron. 34, 1 f. deckt sich fast völlig mit II. Reg. 22, 1 f. (nur die Notiz über Josias Mutter II. Reg. 22, 1 b fehlt in der Chronik). — II. Chron. 34, 8—14 ist eng verwandt mit II. Reg. 22, 3—7. — II. Chron. 34, 15—31; 35, 18 f. ist fast wörtlich übereinstimmend mit II. Reg. 22, 8—23, 3 und 22 f. Auch II. Chron. 35, 20 ff. steht in engster Beziehung

nicht entscheiden. — — Auf die Behauptungen von Havet, Vernes, d'Eichthal, Horst und anderen Ausländern, die unseren Bericht für ein außerordentlich spät anzusetzendes Machwerk halten, ist absichtlich nicht eingegangen worden. Puukko (S. 22 ff.) und neuerdings besonders Hempel haben sich die Mühe gemacht, ihre Behauptungen zu widerlegen. Bei Puukko findet man am bequemsten die Titel ihrer Werke.

zu II. Reg. 23, 29f.; II. Chron. 35, 26f. zu II. Reg. 23, 28. Diese auffallende Übereinstimmung in der Darstellung beider Erzähler ist, wie heute von allen zugegeben wird, nur möglich, wenn der Chronist, wie so oft, auch hier den Bericht des 2. Königsbuches ausgeschrieben hat[1]); auf wichtigere Änderungen im einzelnen, die er an ihm angebracht hat, wird gleich näher eingegangen werden. Fragen wir zuvor nur noch: Wie steht es mit den Partien des Chroniktextes, die nicht dem zweiten Königsbuche entlehnt sind? Da handelt es sich besonders um die beiden Abschnitte II. Chron. 34, 3—7 und 34, 32—35, 17; beide entstammen, wie heute fast allgemein angenommen wird, sehr späten Vorlagen des Chronisten[2]), die kurz unter dem Siglum M (= Midrasch) zusammengefaßt werden; da diese Vorlagen erbaulichen, nicht historischen Zwecken dienten, enthalten ihre Angaben viel ziemlich Wertloses; ob dies auch hier gilt, wird zu erörtern sein[3]). Mithin ist der Chronikbericht über Josias Reform im wesentlichen aus zwei Quellen zusammengesetzt; nur an wenigen Stellen (Kittel macht besonders namhaft II. Chron. 34, 32f.; II. Cron. 35, 8b—9. 15—19. 20a. 26f.) hat der Chronist ganz selbständig geschaltet; von diesen kommt für uns nur II. Chron. 34, 32b—33 als wesentlich in Betracht. Hier faßt der Chronist die lange Schilderung II. Reg. 23, 4—20 in eine kurze („nichtssagende“ Wellhausen S. 197) Bemerkung zusammen, was für uns sehr bedauerlich ist; er wollte wohl, aus sehr begreiflichen Gründen, seinen Zeitgenossen die Sünden der Vergangenheit nicht in extenso vorführen.

Gehen wir nun zunächst die wichtigeren Abweichungen des Chronikberichts von dem Bericht des 2. Königsbuches im einzelnen durch. Da heißt es zunächst II. Chron. 34, 8, im Gegensatz zu II. Reg. 22, 3, daß Josia, „um das Land und den Tempel zu säubern“, (nach Kautzsch[3]: „eine den Zusammen-

[1]) Auf unwichtige Einzelabweichungen im beiderseitigen Text soll hier nicht ausführlich eingegangen werden. Man vergleiche die Kommentare, bes. Kittel Chron. S. 172ff. und Benzinger Chron. S. 129ff. / [2]) Vgl. Kittel Chron. S. XIII. „Wir können mindestens zwei solcher Werke M und M^2 konstatieren.“ / [3]) Hempel S. 24 Anm. 6 macht sich die Sache zu leicht, wenn er zu II. Chron. 34, 3—7 sagt: auf diesen Bericht ist nicht viel Wert zu legen, „da er einer Quelle angehört, die auch sonst in Chron. sich findet und nicht als zuverlässig gelten kann.“

hang störende Glosse") im 18. Jahre seiner Regierung den Saphan, Ben Azaljah, und den Stadthauptmann Maasejah und den Kanzler Joach, Ben Joachas[1]), ausgeschickt habe, mit dem Auftrag, das Haus Jahwes, seines Gottes, ausbessern zu lassen[2]). Wichtig ist hier besonders der Zusatz, „um das Land und den Tempel zu säubern", der den Eindruck erwecken soll, „als wenn Josia schon vor der Auffindung des Gesetzes an eine Reinigung des Landes und des Volkes gedacht hätte" [3]). Ob wir diesen Zusatz als wertvoll oder wertlos anzusehen haben, wird erst zu entscheiden sein, wenn über die Verse II. Chron. 34, 3—7, mit denen er zusammenhängt, geurteilt sein wird. Ob Saphan allein oder ob mit ihm noch zwei andere zum Tempel entsandt wurden, ist ungewiß[4]); Wellhausen nennt Saphans Begleiter spöttisch „Statisten", doch beruhen oft gerade die Namen, die der Chronist bietet, auf guter Überlieferung. Sachlich ist es natürlich ziemlich gleichgültig, ob ein Mann oder drei Männer von Josia mit dem Gang zum Tempel betraut wurden. Da II. Reg. 22, 4 der Text in Unordnung ist[5]), wäre es an sich sehr wohl möglich, daß uns in dem לְחַזֵּק אֶת־בֵּית יְהוָה der Chronik etwas Richtiges überliefert wäre; der Auftrag Saphans (und seiner Begleiter) kann sehr wohl dahin gegangen sein, nicht nur das eingenommene Geld im Tempel zu beaugenscheinigen, sondern die Reparaturen selbst zu leiten. — Die Verse II. Chron. 34, 9—13 berichten breit von der Ausführung des königlichen Befehls, die wir in den Königsbüchern vermissen, durch die genannten drei Männer[6]). Das veranlaßt Puukko (S. 13) zu der Bemerkung, der Verfasser des Chronikberichts habe „die Lücken und Unebenheiten des Königsbuchs empfunden und in seiner Weise auszufüllen und zu verbessern versucht". Man wird Puukko für unseren Fall zustimmen müssen; tatsächlich gefällt sich der Chronist gern in Ausmalungen ähnlicher Art, denen geschichtlicher Wert dann natürlich nicht zukommt. Man wird

---

[1]) II. Reg. 22, 3 ist es Saphan, Ben Azalja, Ben Mesullam allein! / [2]) II. Reg. 22, 3f. steht an der Stelle וְיַתֵּם; vgl. die textlichen Notizen S. 7. / [3]) Vgl. Bötticher S. 14. / [4]) Benzinger Chron. S. 130 läßt es gleichfalls offen. / [5]) Vgl. die textlichen Notizen zu וְיַתֵּם S. 7. und Anmerkung 2. / [6]) Vgl. Benzinger Chron. S. 130: Chron. hat die Ausführung, Reg. den Befehl. „Was das Ursprüngliche ist, läßt sich nicht sagen."

dies hier um so mehr tun müssen, als in unserer Stelle die Leviten eine besondere Rolle spielen, die der Chronist oft und gern auftreten zu lassen pflegt. — Die Verse II. Chron. 34, 14. 15 bereiten erhebliche Schwierigkeiten. Im Gegensatz zu II. Reg. wird nämlich hier (V. 14) angegeben, bei welcher Gelegenheit Hilkia seinen Fund machte („als sie nun das Geld, das zum Hause Jahwes gebracht worden war, herausnahmen"), wird zweitens behauptet, daß Hilkia seinen Fund vor Zeugen gemacht habe. Die erste dieser Angaben kann gut auf Wahrheit beruhen und wäre dann ernstlich zu berücksichtigen[1]); bei der zweiten dieser Angaben soll ein Lapsus des Autors vorliegen, weil V. 15 die V. 14 vorausgesetzte Anwesenheit der königlichen Kommission ausschließe. Man argumentiert hierbei folgendermaßen: da V. 15 fast wörtlich mit II. Reg. 22, 8 übereinstimmt, lenkt der Verfasser offenbar mit diesem Verse zu seiner eigentlichen Quelle ein, während er in V. 14 seiner Phantasie einigen Spielraum gelassen hat; daher das Nichtzusammenstimmen dieser beiden Verse[2]). Ich glaube, diese Betrachtungsweise denkt sich den Chronisten zu inferior; Wellhausen benutzt gern die sich bietende Gelegenheit, den Chronisten nach Möglichkeit lächerlich zu machen[3]). Wenn V. 14 und V. 15 wirklich nicht zu vereinigen wären, hätte der Autor sie gewiß nicht so nebeneinander gestellt. Aber die Verse können sehr wohl nebeneinander stehen. Wir brauchen in V. 14 nur zu übersetzen: „als man herausnahm", und die Schwierigkeit ist beseitigt. Saphan und seine Begleiter wären dann zwar bei der Verteilung (V. 9), aber nicht bei der Herausnahme des Geldes (V. 14) nach Ansicht des Chronisten zugegen gewesen[4]).

[1]) Bötticher (S. 14) sagt kurzweg, der Vers sei „für die Herstellung der Geschichte bedeutungslos"; das ist sehr unrichtig. / [2]) Vgl. Puukko S. 14: II. Chron. 34, 14 ist mit II. Chron. 34, 15 (= II. Reg. 22, 8) „schwer zu vereinigen". — Kittel, Chron. S. 172: „Auffallend ist V. 14, daß Hilkia das Buch in Gesellschaft von Zeugen findet, welchem Umstand aber in V. 15 keine Folge gegeben wird." / [3]) Vgl. S. 196 f. „Beim Ausschütten dieses Kastens soll dann der Priester das Buch gefunden haben (V. 14, nach Dt. 31, 26), ungeachtet bei dieser Gelegenheit auch Saphan und die beiden V. 8 hinzugefügten Statisten zugegen waren und den Fund hätten mitmachen müssen, was durch V. 15 (= II. Reg. 22, 8) ausgeschlossen ist." / [4]) Merkwürdig bleibt in jedem Falle die Tatsache, daß die Verteilung des Geldes (V. 9) überhaupt vor seiner „Herausnahme" (V. 14) erzählt wird. Der

Leider entzieht es sich unserer Kenntnis, wie der Chronist dazu gekommen ist, in den genannten zwei Punkten von seiner Vorlage II. Reg. 22 f. abzuweichen. — Besonderer Wert wird nun aber von all denen, die dem Chronikbericht jeden geschichtlichen Wert absprechen, auf die Tatsache gelegt, daß II. Chron. 34, 15 das II. Reg. 22, 8 am Schluß stehende Wort וַיִּקְרָאֵהוּ fehlt. Hier soll derselbe Verfasser, der in V. 14 und V. 15 einen glatten Widerspruch nebeneinander stellte und der auch sonst ab und zu in der Behandlung seiner Vorlagen sehr „inkonsequent“ verfuhr[1]), plötzlich eine höchst *schlaue Betrachtung* angestellt haben. Er soll nämlich von der Annahme ausgegangen sein, daß von Hilkia der *ganze Pentateuch* aufgefunden wurde, daß dieser aber zu umfangreich gewesen sei, um an einem Tage zweimal kurz hintereinander (II. Reg. 22, 8 und 10) gelesen worden zu sein; deshalb habe er hier die *erste Lektüre* des Buches durch Saphan *beseitigt*. Allen Respekt vor dem Scharfsinn — nicht des Chronisten, sondern seiner Ausleger! Benzingers boshafte Bemerkung „Die moderne Apologetik hat nicht versäumt, diesem Winke zu folgen“ [2]), wäre dahin zu berichtigen: „Die moderne Kritik sieht manchmal, wenn es ihr willkommen ist, Winke, die gar nicht vorhanden sind“. Das ganze Gebäude[3]) fällt nämlich schon mit der Tatsache in sich zusammen, daß II. Reg. 22, 8 und 10 überhaupt nicht von einer zweimaligen Lektüre des aufgefundenen Buches an *einem* Tage die Rede ist[4])! Das Wort וַיִּקְרָאֵהוּ wird also rein *zufällig ausgelassen* sein. Aber steht nicht — fragen jene, die dem Chronisten jene schlaue Erwägung andichten, weiter[5]) — steht nicht II. Chron. 34, 18 ausdrücklich וַיִּקְרָא־בוֹ („er las

Chronist wollte vermutlich erst das Geschäftliche zum Abschluß bringen, ehe er den Fund Hilkias meldete. / [1]) Vgl. Benzinger Chron. S. 130 zu II. Chron. 34, 3. / [2]) „Komm. zu den Königsbüchern“ S. 191. / [3]) Vgl. Puukko S. 14. / [4]) Vgl. S. 109 ff. dieser Arbeit. / [5]) Vgl. Wellhausen S. 197: „Die zwei interessantesten Änderungen der Chronik sind ganz unscheinbar. In V. 18 sind die Worte: „er las das Buch dem Könige vor“, umgewandelt zu: „er las daraus dem Könige vor“, und hinter: „und Hilkia gab das Buch dem Saphan“ (V. 15) ist der Satz: „und er las es“ ausgelassen. Nach II. Reg. erscheint das Gesetzbuch als sehr mäßigen Umfangs, aber der Verfasser der Chronik stellt sich den ganzen Pentateuch darunter vor.“ — Ähnlich Benzinger, „Komm. zu Reg.“ S. 190 f.: „Den Schluß auf den Umfang des Buches verstand sogar der Chronist zu ziehen“ usw.

aus dem Buche vor“) statt וַיִּקְרָאֵהוּ (II. Reg. 22, 10) („er las es“)? Liegt hier nicht die dogmatische Korrektur auf der Hand? Diese Änderung dürfte einfach auf der Erwägung des Chronisten beruhen, daß dem Könige das gefundene Buch, das er sich wirklich (und wie wir später sehen werden, mit gutem Grunde!) als sehr umfangreich vorgestellt haben wird, nicht sogleich in extenso vorgelesen worden sein wird [1]), sondern daß auch Stichproben genügt haben werden, ihn in hohe Erregung zu versetzen. Daß der Chronist hier aus dogmatischen Gründen den Text geändert habe, ist höchst unglaubwürdig; ein Mann, der mit der alten Überlieferung bisweilen so schonungslos umging, wie der Chronist, hätte sich schwerlich mit einer so „schämigen“ Korrektur begnügt, sondern vermutlich seine Meinung kräftiger zum Ausdruck gebracht. Daß es sich hier nicht um eine dogmatische Korrektur handelt, wird überdies durch II. Chron. 34, 24 zur Gewißheit gemacht, wo vorausgesetzt wird, daß dem Könige das ganze Buch vorgelesen worden ist! Hier hätte also den Chronisten seine zuvor bewiesene Schlauheit plötzlich wieder im Stich gelassen? Wer soll solche Ungereimtheiten glauben! Viel wahrscheinlicher ist es, daß die Korrektur וַיִּקְרָא־בוֹ und die Auslassung des וַיִּקְרָאֵהוּ auf viel harmlosere Weise zu erklären sind. — Wie wenig zaghaft der Chronist war, wenn er seine Anschauungen bestimmt zum Ausdruck bringen wollte, das zeigt übrigens der bisher behandelte Vers II. Chron. 34, 14 gleich selbst an anderer Stelle sehr deutlich, wenn aus dem סֵפֶר הַתּוֹרָה des Königsbuches ein viel bestimmteres סֵפֶר תּוֹרַת־יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה gemacht wird. Das heißt sagen, was man meint! Diese Notiz zeigt, wie Puukko richtig sagt, „mit voller Evidenz, daß sich schon zur Zeit des Chronisten eine feststehende Auffassung vom סֵפֶר הַתּוֹרָה geltend machte: man führte das Buch auf Mose zurück [2]) und stellte sich vor, es sei von großem Umfang gewesen“ [3]). — In dem

[1]) An den Schriftstücken, die ein König von Preußen bearbeitet hat, steht am Rande bisweilen die Notiz: „es ist sehr dicke“! / [2]) Was übrigens der Berichterstatter in II. Reg. 23, 25 auch bereits tut! / [3]) Was der Bericht II. Reg. 22f. keineswegs zur Unwahrscheinlichkeit macht. Von dogmatischen Korrekturen ist also wiederum nichts zu spüren! Allen denen, die dem Chronisten fortgesetzt solche zuschreiben, sei übrigens noch die Frage vorgelegt: Warum ließ sich der Chronist wohl den „Hohenpriester“ ent-

Abschnitt II. Chron. 34, 19—31 finden sich nur ganz unbedeutende Abweichungen von dem Bericht des 2. Königsbuches, die (wie schon die Auslassung des וַיִּקְרָאֵהוּ, von der wir sprachen,) zeigen, daß der Chronist seine Quelle nicht Wort für Wort, sondern satzweise abgeschrieben hat. Zu II. Chron. 34, 21 bemerkt Benzinger nicht unrichtig (Chron. S. 131): Hier „handelt Josia, wie schon Hiskia als rechtmäßiger Oberherr des „Restes von Israel“ (vgl. z. B. 31, 1); daher hier der entsprechende Zusatz“ (הַנִּשְׁאָר בְּיִשְׂרָאֵל וּבִיהוּדָה). Davon, daß diese Worte unbedingt „das judäische Exil“ voraussetzen und „ein starker Anachronismus“ sind, wie Bötticher (S. 15) behauptet, ist dagegen keine Rede; er scheint übersehen zu haben, daß nach dem Sanheribprisma um 701 von Sanherib „200 150 Menschen, jung und alt, männlich und weiblich“ aus der Landschaft Juda ausgeführt, und Judas Städte dem Mitinti von Asdod, Padi von Ekron und Sillibel von Gaza ausgeliefert wurden. Mag diese Nachricht auch übertrieben sein, man konnte sehr wohl schon zu Josias Zeit von einem „Rest von Juda“ reden! Abgesehen von der genannten Texterweiterung wäre innerhalb der Verse 19—34 noch auf V. 30 aufmerksam zu machen, wo der Chronist seine geliebten Leviten an die Stelle der „Propheten“ im Bericht der Königsbücher gesetzt hat. Daß auch er die Weissagung Huldas von dem friedlichen Lebensende des Josia nicht mit der Nachricht von seinem blutigen Tode, die er gleichfalls bringt (vgl. 35, 20 ff.), ausgeglichen hat, ist ihm hoch anzurechnen [1]). — Als letzter Abschnitt, in dem der Chronist mit II. Reg. 22 f. zusammengeht, sind noch die Verse II. Chron. 35, 18 f. (= II. Reg. 23, 22 f.) und II. Chron. 35, 20—26 (= II. Reg. 23, 28—30) zu besprechen. Zu dem ersteren dieser Abschnitte ist nur zu sagen, daß von dem Chronisten (35, 18) die Zeitbestimmung des 2. Königsbuches (vgl. 22, 23) „von der Zeit der Richter an, die Israel gerichtet haben, und die ganze Zeit der Könige von Israel und von Juda hindurch“ vereinfacht ist [2]) in die

---

gehen? Er nennt Hilkia seltener mit diesem Titel, als es in II. Reg. 22 f. der Fall ist; ist das vielleicht auch „dogmatische Korrektur“? / [1]) Von einer „dogmatischen Korrektur“ oder dgl. ist also wieder nichts zu spüren. Selbst Benzinger, Chron. S. 131, gibt (vgl. zu II. Chron. 34, 21) zu, daß, wenn der Chronist ändert, diese Änderungen nicht immer absichtlich zu sein brauchen! / [2]) Diese Vereinfachung weist wieder darauf hin, daß der

Worte: „seit der Zeit des Propheten Samuel; kein einziger König Israels hatte ein Passah gefeiert wie dieses“; und daß bei ihm „die Priester und die Leviten“, sowie „alle Judäer und Israeliten, die zugegen waren“, neben den Bewohnern Jerusalems erwähnt werden. — Der zweite der genannten Abschnitte, II. Chron. 35, 20 ff., enthält dagegen neben der Benutzung des Königsbuches offenbar Angaben, die einer anderen und zwar guten Quelle ihren Ursprung verdanken. „Das meiste darin verstößt nicht gegen die geschichtliche Wahrscheinlichkeit“ (Kittel, Chron. S. 176)[1]. Da für die Aufgabe, die sich diese Arbeit stellt, der Tod Josias nur von nebensächlicher Bedeutung ist, brauchen wir auf alle Einzelabweichungen beider Berichte hier nicht einzugehen. In der Hauptsache (Tod Josias bei Megiddo) stimmen II. Reg. und Chron. überein; nur die näheren Umstände werden verschieden geschildert. Um „fromme Reden“, wie Benzinger zu 35, 21 sagt, welche Necho in den Mund gelegt seien, handelt es sich durchaus nicht[2]; ähnliche Botschaften sind sicher mehrfach ergangen, wenn die Herrscher der Weltreiche sich zu ihren Kriegszügen anschickten; gerade der Stil der Botschaft scheint mir für ihre Glaubwürdigkeit zu sprechen! Interessant ist in diesen Versen[3] hauptsächlich noch die Notiz, daß Jeremia ein Klagelied auf Josia gedichtet haben soll (35, 25); von ihr ist in einem anderen Zusammenhang noch ausführlicher zu reden[4]. Daß II. Chron. 35, 27 das „Buch der Könige von Israel und Juda“ gegenüber dem „Buch der Geschichte der Könige von Juda“ II. Reg. 23, 28 erwähnt wird, hat nichts auf sich; auch in den Königsbüchern wird die eine Hauptquelle (K) mit verschiedenen Bezeichnungen eingeführt[5]. Der Chronist zitiert hier nur ungenau,

---

Chronist nicht verbotenus, sondern satzweise seine Quellen exzerpiert hat. Irgendwelche „Absichten“ liegen den Änderungen nicht zugrunde. / [1]) Vgl. auch Oestreicher a. a. O. S. 202: Der Bericht der Chronik „entspricht ganz der Situation“. Vgl. auch Stade und Schwally (S. 298) zu II. Chron. 35, 24. / [2]) Für eingetragene Dogmatik halte ich auch Benzingers (Chron. S. 133) Bemerkung: „Daß der fromme König im Kriege umkommt, kann nicht Jahwes Absicht von Anfang an gewesen sein; er läßt ihn deswegen sogar durch seinen Feind warnen, aber Josia ist eigensinnig.“ / [3]) Die also z. T. gewiß auf zuverlässigen Nachrichten beruhen! / [4]) Vgl. S. 58 f. dieser Arbeit. / [5]) Vgl. Kautzsch[3], S. 459. (Anders Steuernagel, Einleitung S. 347.) Vgl. auch Benzinger, Chron. S. XI.

was er II. Reg. 22, 28 las, nicht etwa ein größeres Werk, das er selbständig benutzt hätte. — —

Wie aber steht es mit den beiden zuvor (vgl. S. 32) genannten Abschnitten, die der Chronist im Unterschiede von dem Berichte der Königsbücher allein hat? Da hat sich besonders um II. Chron. 34, 3—7 eine lebhafte Debatte entsponnen. Puukko[1]) spricht dieser Stelle, nach der Josia schon im 8. Jahre seiner Regierung den Gott seines Ahnherrn David zu suchen anfing und sich bereits im 12. Jahre seiner Regierung auf dem Gebiete des Kultus reformatorisch betätigte, jeden geschichtlichen Wert ab[2]). „Die Angabe II. Chron. 34, 3b, so sagt er, Josia habe bereits im 12. Jahre seiner Regierung, also vor der Auffindung des Gesetzbuches mit einer gewissen Reform begonnen, widerspricht den Voraussetzungen des Königsbuches und II. Chron. 34, 32f." Ersteres besagt nur dann etwas, wenn der Chronist hier nicht guter Überlieferung folgt, was erst zu beweisen ist; letzteres stimmt nicht einmal völlig, denn während II. Chron. 34, 3b ff. von Gewaltmaßregeln des Königs berichtet wird, wird II. Chron. 34, 32f. erzählt, daß die Bevölkerung sich fügte; daß bei dieser Gelegenheit noch einmal gesagt wird, „Josia habe alle Greuel aus allen Ländern der Israeliten beseitigt", ist nichts, als eine die Gesamttätigkeit Josias rekapitulierende Wendung[3]). Erbt[4]) will, was jedoch höchst willkürlich ist[5]), der Notiz II. Chron. 34, 3b historische Bedeutung ersten Ranges beimessen, die andere Angabe desselben Verses (3a) aber (Josia habe schon im 8. Jahre seiner Regierung Gott zu suchen begonnen) als wertlos beiseite schieben. Fries dagegen[6]) mißt II. Chron. 34, 3—7 hohe Bedeutung bei. Es muß, seiner Meinung nach, „stark in Frage gestellt werden, ob Josias Reformation ihre historische Veranlassung wirklich in dem im Tempel aufgefundenen Gesetzestext gehabt hat"; jedenfalls hat der Chronist die Angaben 34, 3ff. aus guten Quellen geschöpft. Fries sucht dann nachzuweisen, daß die Kapitel II. Reg. 22f., die auf den ersten Blick von den An-

[1]) Vgl. a. a. O. S. 19. / [2]) Diese Ansicht kann man als die jetzt herrschende bezeichnen. / [3]) Vgl. II. Reg. 23, 24. / [4]) Vgl. „Die Sicherstellung des Monotheismus durch die Gesetzgebung im vorexilischen Juda" (1903), S. 5. / [5]) So wird es von Puukko S. 16 Anm. 1 mit Recht genannt. Ihm folge ich in der Darstellung oben. / [6]) Vgl. a. a. O. S. 38.

gaben der Chronik völlig abzuweichen scheinen, dem Bericht der Chronik sehr nahe stehen[1]). Zu einem sehr günstigen Urteil über II. Chron. 34, 3 ff. ist, von anderen Voraussetzungen als Fries ausgehend, auch Oestreicher in seinem Aufsatz über „die josianische Reform" gelangt. Da es sich hier um eine für den Zweck dieser Arbeit sehr wichtige Frage handelt, muß auch auf seine Ausführungen noch näher eingegangen werden. Er macht mit Recht darauf aufmerksam (vgl. a. a. O. S. 203 f.), daß schon die Bautätigkeit im Tempel, die zur Auffindung des Gesetzbuches führte, als ein Zeichen der Reformtätigkeit Josias anzusehen sei. Seine Ausführungen, die auf einen Erweis der Identität der Nachrichten von II. Reg. 23, 4 ff. und II. Chron. 34 abzielen, lassen sich kurz dahin zusammenfassen: wenn in II. Reg. 22 f. die Gesetzesauffindung den Reformmaßnahmen Josias vorangestellt ist, so ist das nur ein post hoc der Berichterstattung, das man nicht zu einem post hoc der Ereignisse und erst recht nicht zu einem propter hoc machen darf. Die Chronik ist mit ihren Angaben, daß sich Josias Reformen in Etappen vollzogen habe, geschichtlich völlig im Rechte. Insoweit wird man Fries und Oestreicher recht geben müssen, daß sich der Chronist seine zeitlichen Angaben nicht einfach aus den Fingern gesogen haben wird[2]). Josia hätte den Fund des Gesetzbuches vermutlich ignoriert oder sogar sein Bekanntwerden unterdrückt (vgl. die Behandlung der sibyllinischen Bücher in Rom!), wenn er nicht von vornherein schon reformatorische Neigungen besessen und vielleicht auch schon betätigt hätte. Daß dagegen die große Reformation Josias vor Auffindung des Gesetzbuches im

---

[1]) Fries stellt in II. Reg. 22 f. zum Beweis dieser Behauptung allerdings z. T. den Text um! Wie später zu zeigen sein wird (vgl. S. 73 f.), ist man tatsächlich in II. Reg. 22 f. zu einer Umstellung genötigt. / [2]) Oestreicher sagt S. 205: „Für die nachträgliche Erfindung der Daten der Chronik ist kein Grund ersichtlich." Wellhausen versucht S. 198, allerdings in der ihm eigentümlichen Art von „Geschichtsschreibung", einen Grund anzugeben, wenn er sagt: „Weil Josia bei seinem Antritt noch zu jung ist, wird anstandshalber (sic!) statt des 8. Jahres seines Alters das 8. Jahr seiner Regierung gewählt und dahin die große Reformation verlegt, die er tatsächlich viel später unternahm (II. Chron. 34, 3—7 = II. Reg. 23, 4—20)." Auch Benzinger, Chron. (S. 130) wittert wieder Dogmatik: „Der fromme Josia, der von Jugend auf Gott sucht, braucht nicht erst durch ein aufgefundenes Gesetz aufmerksam gemacht zu werden."

wesentlichen schon fertig gewesen sei, ist nicht anzunehmen! — Erweist sich in dem ersten der beiden Abschnitte, die der Chronist gesondert von dem Bericht der Königsbücher hat, seine Quelle nicht als ganz unzuverlässig, so werden wir auch seinem Spezialbericht über die Passahfeier (35, 1—17) nicht sogleich mit Mißtrauen entgegentreten. Zwischen II. Reg. 23, 21 und II. Reg. 23, 22 vermissen wir, wie der Text uns jetzt vorliegt, unstreitig nähere Angaben darüber, worin denn nun eigentlich das Neue der Josianischen Passahfeier bestanden hat [1]). Der Chronist könnte, als er unseren Bericht II. Reg. 22 f. ausschrieb, hier noch Sätze über die Passahfeier gefunden haben, die uns heute verloren sind. Daß aus den kurzen Notizen über Josias Passah, die wir jetzt in II. Reg. 23 lesen, sich der Chronist seine ausführliche Schilderung ganz selbständig zurecht gemacht habe [2]), ist jedenfalls nicht anzunehmen. Der Sachverhalt wird wohl der sein — der ganze Tenor der Erzählung, die Hervorhebung der Leviten usw. führen zu der Annahme! —, daß der Verfasser hier im wesentlichen seine erbaulich ausmalende Midraschquelle benutzt hat. Fries [3]) bewertet den Abschnitt des Chronisten ganz entschieden zu hoch; aus ihm können wir nicht mit Sicherheit entnehmen, welcherlei Art die Josianische Passahfeier im einzelnen gewesen sein mag. Daß in der vom Chronisten benutzten Quelle (dem Midrasch) ältere, gut bezeugte Nachrichten über das Passah verarbeitet gewesen sind, läßt sich nicht ohne weiteres bestreiten; aber in dem Bericht des Chronisten läßt sich altes Gut nicht mehr mit Sicherheit von der späteren Ausmalung scheiden.

Fassen wir unser Urteil über den Gesamtbericht der Chronik zusammen, so müssen wir sagen, daß in den Partien, die der Chronist mit dem Bericht der Königsbücher gemeinsam hat, kaum neues wertvolles Material von ihm hat beigesteuert werden können, daß er zwar in ihnen seinen Neigungen einigen Spielraum gelassen, aber „dogmatische Korrekturen"

---

[1]) Vgl. S. 89 ff. dieser Arbeit und Benzinger Chron. S. 131. / [2]) Dies scheint Wellhausens Meinung zu sein. Vgl. a. a. O. S. 187. / [3]) Vgl. a. a. O. (S. 47 und) S. 44: „Die Chronikbücher geben, so gut der Verfasser seine Quellen verstanden, und mit den naiven Verbesserungen, die er möglicherweise für nötig erachtet hat, die Schilderung älterer und glaubwürdiger Quellen von Josias Passahfeier wieder."

nicht angebracht hat; daß dagegen in den Abschnitten, die er unabhängig von dem Bericht II. Reg. 22f. aufweist, Wertloseres (der Bericht über die Passahfeier) und Wertvolleres (der Bericht über Josias Reformneigungen vor der Auffindung des Gesetzbuches) nebeneinander stehen[1]). Wir werden also im folgenden uns im wesentlichen an die Erzählung II. Reg. 22f. zu halten, aber gelegentlich den Bericht der Chronik zur Ergänzung heranzuziehen haben!

b) Die politische Lage Judas zur Zeit Josias[2]).

Bevor wir der Frage nach der Glaubwürdigkeit des II. Reg. 22f. (und II. Chron. 34. 35) Berichteten nun im einzelnen näher treten können, müssen wir uns ein Bild von der allgemeinen geschichtlichen Situation zur Zeit Josias machen, d. h. wir müssen das, was uns über die Verhältnisse in Juda berichtet wird, „in den nötigen Zusammenhang mit dem ganzen vorderasiatischen Weltgeschehen setzen". Und zwar müssen wir dabei noch Möglichkeit zunächst von II. Reg. 22f. (und II. Chron. 34f.) absehen, deren Geschichtswert ja erst noch festgestellt werden soll. — Diejenige Macht, die im 7. vorchristlichen Jahrhundert die Geschicke Syriens wesentlich bestimmte, war Assur. Schon unter Ahas (735—720) hatte Juda sich Assyrien beugen müssen (vgl. II. Reg. 16); daß das Vasallenverhältnis, in das Ahas eintreten mußte, sich auch auf das kultische Gebiet erstreckte, ist höchst wahrscheinlich, ja wird durch II. Reg. 16, 10ff. 18 fast zur Gewißheit gemacht[3]). Ahas' Sohn Hiskia (720—692[4])) versuchte

[1]) Nicht ganz zutreffend sind demnach die Sätze von Bötticher (S. 16): Unser Bild von der Reform „kann also der Chronist in keiner Weise verändern oder bereichern", und von Puukko (S. 19): „Der Chronist hat uns nichts wesentlich Neues zu dem Bericht des Königsbuches zu bringen vermocht und ich kann somit ausschließlich an dem letzteren festhalten." / [2]) Vgl. zu diesem Abschnitt besonders Oestreicher a. a. O., dem ich hier im wesentlichen folge. / [3]) Zwar ist II. Reg. 16, 18 „fast hoffnungslos verderbt" (vgl. Kittel S. 272), aber soviel geht mit Sicherheit aus diesem Verse hervor, daß „um des Königs von Assur willen" auch der Tempel in Mitleidenschaft gezogen werden mußte. Cornill („Zur Einleitung" S. 60) will nicht zugeben, daß Ahas eine kultische Reform „um des Königs von Assur willen" vorgenommen hat und behauptet (m. E. mit Unrecht): „Die dunkle Stelle II. Reg. 16, 18 kann schlechterdings nicht auf eine kultische Reform gedeutet werden." / [4]) Ich folge in der Datierung Steuernagel, „Einleitung" S. 349ff.

diese Entwicklung rückgängig zu machen (II. Reg. 18, 7), vermutlich, weil er darauf vertraute, daß die Assyrer, mit dem Kampf gegen Babylonien und Urartu beschäftigt, keine Zeit haben würden, seinem kleinen Staat besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Wirklich blieb er auch längere Zeit von Assyrien unbehelligt. Erst im Jahre 701 zog Sanherib gegen den abtrünnigen Vasallenstaat heran. Wird auch die Notiz des Sanheribprismas, die wir schon an anderer Stelle erwähnten („200150 Menschen, jung und alt, männlich und weiblich" wurden aus Juda gefangen fortgeführt), übertrieben sein, so ist doch soviel gewiß, daß Juda unter diesem Kriegszug gewaltig zu leiden gehabt hat. Hiskias Sohn Manasse (692 bis 638) konnte nicht wagen, gegen die Unterdrücker irgendetwas zu unternehmen, und auch dessen Sohn Amon (638—637), der nur kurze Zeit regierte, beugte sich widerstandslos dem assyrischen Lehnsherrn. Allmählich aber begann Assurs Macht sich zu verringern; „überall aber, wo es seine schwere Faust abzog, begannen die Völker, sich auf ihre solange zurückgedämmte Eigenart zu besinnen; so wissen wir von großen nationalen Reformationen in jener Zeit zugleich in Ägypten und Babylonien" [1]). Die Erzählung der Königsbücher bringt das Steigen oder Fallen der assyrischen Macht gegenüber Juda hauptsächlich dadurch zum Ausdruck, daß sie über die jeweils in Juda herrschenden kultischen Zustände Bemerkungen macht. Den Beginn des Vasallenverhältnisses Judas gegenüber Assyrien macht der Berichterstatter nicht nur dadurch deutlich, daß Ahas ein erhebliches Huldigungsgeschenk (= Tribut) an den König von Assyrien abführt (II. Reg. 16, 7 ff.), er schildert auch, (wie wir schon erwähnten), — freilich verhüllt und nicht mit nackten Worten —, daß der jüdische König den assyrischen Staatskult eingeführt habe (II. Reg. 16, 10 ff.). Ähnlich verfährt er bei Hiskia, der, wie wir sahen, eine andere Politik als sein Vater gegenüber Assyrien einschlug; nur ist seine Erzählung hier erheblich kürzer. Er deutet nur an, daß Hiskia die Zahlung des Lehnsgeldes verweigerte (II. Reg. 18, 7), betont aber um so kräftiger, daß er den echten Jahwekult widerherstellte (II. Reg. 18, 4 [2])),

[1]) Vgl. „Rel. in Gesch. und Gegenwart" III S. 663. / [2]) Zu diesem viel umstrittenen Verse vgl. S. 92 ff. dieser Arbeit.

was zugleich besagt, daß er den assyrischen Staatskult wieder abschaffte. Bei Manasse (II. Reg. 21, 1—18) und Amon (21, 19—26) verliert er über die politische Abhängigkeit von Assur keine Worte — sie ist nach dem zuvor Erzählten selbstverständlich! —, wohl aber meldet er ausführlich ihre kultischen Verfehlungen, das heißt aber ihre Wiederanerkennung und Beförderung des assyrischen Staatskults. Daß der Berichterstatter mit dieser Erzählungsart sich im Recht befindet, ist äußerst wahrscheinlich. Tatsächlich spiegelt sich in alter Zeit das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis der Völker nirgends deutlicher wieder, als auf dem Gebiet des offiziellen Kultus. Oestreicher, der auch auf die Verhältnisse anderer Staaten jener Tage eingeht, sagt daher mit Recht[1]: „Man sieht aus der geschichtlichen Betrachtung, daß kultische Verschiebungen in der Assyrerzeit nichts Singuläres und spezifisch Jüdisches gewesen sind ... Sie waren nichts, als die auf kirchlichem Gebiete sichtbar gewordene jeweilige politische Lage“. „Änderungen oder sog. „Reformen“ im Kultus sind im alten Orient, auch in Israel, daher nicht nur als Resultat innerer religiöser Entwicklung anzusehen“[2]. — Zur Zeit der Regierung Josias (637—607) verminderte sich Assurs Einfluß ganz erheblich; Ägyptens Macht war dagegen im Steigen begriffen! Necho II., der Sohn Psammetichs, der als zweiter König der 26. Dynastie regierte, konnte den Versuch wagen, Syrien der Macht Assurs zu entreißen. Als letzteres durch Nabopolassar von Babylon, dem der Meder Kyaxares sekundierte, in schwerster Bedrängnis war, brach Necho vor. Josia von Juda kam dadurch in eine schwierige Lage. Offiziell war er Assurs Vasall; aber was wollte sein Ländchen[3]) gegen die ägyptische Flut anfangen? Trat er aber zu Ägypten über, so drohte unter Umständen Assurs spätere Rache. Josia wählte das Ehrenhafteste. Er warf sich, wie wir nicht nur aus II. Reg. 23, 29f. wissen, dem Ägypter entgegen. Die Motive für sein Verhalten sind uns unbekannt. Daß Josia „für sich etwas erkämpfen wollte“, was Kittel[4]) für nicht

[1]) Vgl. a. a. O. S. 199. / [2]) Ebendort S. 212. / [3]) Juda scheint (nach II. Reg. 23, 8) damals im Norden nur noch bis Geba gereicht zu haben Vgl. Kautzsch[3] S. 544 zu 23, 8. / [4]) Vgl. a. a. O. S. 304.

ganz unmöglich hält, ist unwahrscheinlich. Josia wird vielmehr als assyrischer Vasall sich unter dem assyrischen Heer befunden haben, das Necho aufzuhalten bestimmt war[1]. Josia ereilte, wie wir schon in anderem Zusammenhang erwähnten[2], in der Schlacht, die bei Megiddo stattfand, sein Schicksal; seinen Entschluß, dem Necho entgegenzutreten, eine „unselige Politik“ zu nennen, wie Gunkel tut[3], ist unangebracht; eher kann man von einem tragischen Ende dieses Königs reden. Fortan hat Juda unter Ägypten, dann unter Babylonien schwer zu leiden gehabt. — Mit diesen wenigen Notizen ist das, was wir über Juda und sein Verhältnis zu den Weltmächten jener Tage genau wissen, umschrieben. Es erhebt sich nun die Frage: Läßt sich der Bericht II. Reg. 22 f. (II. Chron. 34. 35) in diese Verhältnisse eingliedern und ist er in sich selbst glaubwürdig?

c) Ist die Darstellung der Kultusreformation Josias (nach den vorhandenen Quellen) in Rücksicht auf die politische Lage Judas um 620 und in sich selbst glaubwürdig?

Der Bericht II. Reg. 22 f. zerfällt, wie dargelegt worden ist, in einen Kern, der zwischen 620 und 607 entstanden sein muß, und in Notizen, die diesen Kern umrahmen. In diesem Kern wird erzählt, daß Josia auf Grund eines Gesetzbuches, daß im 18. Jahre seiner Regierung von dem Hohenpriester Hilkia ans Licht gebracht wurde, Reformen unternommen habe, die auf Reinigung der Jahwereligion von allen fremden Bestandteilen abzielten. Da, wie wir sahen, Assurs Macht sich in jenen Tagen in stetem Sinken befand, ist es von vornherein wahrscheinlich, daß Josia diese Tatsache nicht gänzlich ungenutzt vorübergehen ließ. So gut andere Völker (wie Ägypten und Babylonien) während der Regierungszeit Josias zu nationalen (d. h. gleichzeitig zu kultischen) Reformen schritten, ebensogut kann und wird Josia gegen die assyrische Fremdherrschaft reagiert und es zu einem Zurückgreifen auf die alte nationale Eigenart gebracht haben[4].

[1] Hempels Einwände hiergegen (vgl. a. a. O. S. 24) sind nicht stichhaltig. / [2] Vgl. S. 24. / [3] „Rel. in Gesch. und Gegenwart“ III, 661. / [4] Vgl. „Rel. in Gesch. und Gegenwart“ III, 663 den Aufsatz von Bertholet.

So haben wir also nicht den geringsten Anlaß, gegen die uns überlieferte Tatsache der josianischen Kultusreformation im großen und ganzen historische Bedenken zu erheben. Wohl aber gibt es in Einzelheiten viele noch ungelöste Fragen. Die Berichte II. Reg. 22f. und II. Chron. 34. 35 widersprechen sich nämlich, wie schon gesagt wurde[1], erheblich darin, daß nach dem erstgenannten die eigentliche Reformtätigkeit Josias eine einmalige, auf Grund des aufgefundenen Gesetzbuches vorgenommene gewesen sein soll während sie nach dem zweitgenannten Bericht, den wir auch nicht von vornherein als unglaubwürdig bezeichnen konnten, in einzelnen Etappen sich vollzog. Wir deuteten schon in anderem Zusammenhang an[2], daß weder jene Gelehrten, die allein den Bericht der Königsbücher gelten lassen, noch Oestreicher[3], der von II. Chron. 34, 3—7 aus den Bericht II. Reg. 22f. interpretiert sehen will, sich im Rechte befinden, daß die Wahrheit vielmehr in der Mitte liegen wird. Das heißt: Josia muß (obwohl er von der assur- und somit sicher nicht reformfreundlichen Partei auf den Thron gehoben worden war — vgl. Hempel S. 38 Anm. 2) schon in den 18 Jahren, die der Entdeckung des Gesetzbuches vorangingen, sich deutlich als Anhänger der Jahwereligion bezeugt haben, sonst hätte er, wie wir schon sagten, das ihm von Hilkia übersandte Werk ja so ähnlich behandeln können, wie man in Rom die sibyllinischen Bücher behandelt hat. Er hätte auch schwerlich von dem Verfasser der Königsbücher (Rd. 1), der, wie wir sahen, um 600 schrieb, eine so gute „Zensur“ bekommen, wenn er die ersten 18 Jahre seiner Regierung in den Bahnen Amons und Manasses gewandelt wäre. Worin jedoch seine Zuneigung zur israelitischen Religion, während der ersten Hälfte seiner Regierung sich gezeigt und ob das 8. und das 12. Jahr seiner Regierung (vgl. II. Chron. 34, 3) wirklich besondere Akte ge-

[1]) Vgl. S. 39f. dieser Arbeit. / [2]) Vgl. S. 42 Anm. 1 dieser Arbeit. / [3]) Hempel (S. 23f.) faßt Oestreichers Thesen in die Sätze zusammen: Hinter der Einführung des assyrischen Kultus durch Manasse und Amon stehen politische Vorgänge. Auch die Einsetzung Josias war ein Akt der Loyalität gegen Assur, dem dieser treu blieb. Seine Reformversuche waren zögernd, um Assur nicht zu reizen. Also ist die Chronik glaubwürdig. Also ist Hilkias Fund nicht die Ursache von Josias Reform. Zum Dt. passen Josias Reformen nicht; er beabsichtigte überhaupt keine völlige Kultuskonzentration.

bracht hat, aus denen seine Begünstigung der altnationalen Jahweverehrung sich erschließen ließ, läßt sich nicht bestimmt angeben. Daß Josia in all seinen kultischen Maßnahmen nicht ohne Rücksicht auf Assur gehandelt hat, erscheint fast gewiß; dies herausgestellt zu haben, dürfte das Hauptverdienst des Aufsatzes von Oestreicher sein. Seine Behauptungen im einzelnen sind dagegen oft anfechtbar.

Man kann sich schon deshalb nicht wesentlich auf den Bericht II. Chron. 34, 3—7 stützen, weil es sehr wahrscheinlich ist, daß der Chronist Josias Reformtätigkeit während seiner ersten Regierungszeit in den Formen dargestellt hat, die sich erst aus der Auffindung des Gesetzbuches ergaben. Der Gesetzesfund würde auch schwerlich das Aufsehen gemacht haben, das er nach II. Reg. 22f. offensichtlich gemacht hat, wenn schon vorher im wesentlichen die wichtigsten Reformen vollzogen gewesen wären, und wenn, wie Oestreicher will[1]), dieser Gesetzesfund außer der Bundesschließung nur die Herstellung einer andersartigen Passahfeier zur Folge gehabt hätte. Daß Josia, trotz seiner Reformmaßnahmen in steter Vasallentreue zu Assur geblieben ist[2]), scheint hinlänglich aus seinem Tode in der Schlacht bei Megiddo hervorzugehen, wird auch durch die (sicher nur unter Duldung von seiten des sich seiner Ohnmacht immer mehr bewußt werdenden Assur möglich werdende) Ausdehnung seiner Reformmaßnahmen auf das Gebiet des ehemaligen Nordreichs höchst wahrscheinlich[3]). — —

Nachdem wir den Bericht II. Reg. 22f. auf seinen textlichen Zustand untersucht und seine Entstehungsart und -zeit festzustellen uns bemüht haben, nachdem wir weiter die II. Reg. 22f. berichtete Kultusreformation Josias als in jener Zeit geschichtlich möglich dargetan haben, wenden wir uns der Frage zu, ob die Erzählung von der Auffindung des Gesetzbuches durch Hilkia wohl in sich glaubwürdig ist, oder ob wir es vielleicht mit einem minderwertigen Be-

---

[1]) Vgl. a. a. O. S. 208. / [2]) Darin hat wieder Oestreicher recht (S. 201f.).
[3]) Auf diesen Punkt ist später noch näher einzugehen. Vgl. S. 88f. Hier sei schon gesagt, daß es sich bei dieser Ausdehnung der Reformen Josias auf das Nordreich nicht um eine Lockerung des Vasallenverhältnisses (so Kittel, Gesch. d. V. Isr. II. S. 532) gehandelt haben wird.

richt zu tun haben, dem keine Bedeutung beizumessen ist[1]. Einige methodische Bemerkungen seien vorangestellt.

Zwei Fehler sind es hauptsächlich, auf die man in diesem Zusammenhang bei den Kritikern immer wieder stößt. Den einen findet man am ausgeprägtesten bei Staerk, den anderen bei Wellhausen. Staerk[2]) ist der Ansicht, daß die Erzählung II. Reg. 22, 3—23, 25 schon durch ihre spezifisch „deuteronomistische" Sprache von vornherein als sekundäre Arbeit im höchsten Grade verdächtig sei; sie enthalte außerdem noch sachliche Schwierigkeiten, insofern als nämlich 22, 19f. dem in 23, 28ff. über Josias Tod Erzählten widerspreche[3]), insofern ferner das Übergreifen der reformatorischen Maßnahmen des Königs bis auf nordisraelitischen Boden (23, 15—20) geschichtlich einfach unhaltbar sei[4]) und „zum Überfluß" durch den engen Anschluß von 23, 21 an 23, 14[5]) als späteres Machwerk geschichtlich gerichtet werde. Staerk will jedoch nicht behaupten, daß damit „der ganze Bericht, wie wir ihn jetzt lesen, als bare Fiktion und ein nachträglich auf das Deuteronomium zurechtgeschnittenes Räsonnement, daher als gänzlich unhistorisch anzusehen" sei. Es ist vielmehr nach seiner Meinung „daran unbedingt festzuhalten, daß der Kern jenes Berichts den wirklichen geschichtlichen Prozeß widerspiegelt, nämlich die Tatsache, daß dem König Josia bei einer günstigen Gelegenheit (vgl. II. Reg. 12) das „Gesetzbuch", d. h. das Programm der prophetisch-priesterlichen Reformpartei[6]) . . . in die Hände gespielt wurde und daß der König in der Tat sich dadurch zu gründlichen reformatorischen Maßnahmen hat bewegen lassen". Ein solches Verfahren ist nichts als reine Willkür! Wäre unser Bericht wirklich „als sekundäre Arbeit im höchsten Grade ver-

---

[1]) Auch der in textlich gutem Zustand uns überlieferte Bericht eines Augenzeugen, der ein geschichtlich wohl mögliches Ereignis schildert, kann unglaubwürdig sein. Das wird von Puukko (S. 21) nicht genügend berücksichtigt. Der Autor des Mittelstücks, sagt er, muß den Ereignissen schon sehr nahe gestanden haben. „Damit aber ist ein wichtiger Beweis für die Historizität des Berichts selbst erbracht worden und dessen Zuverlässigkeit außer Frage gestellt." Ähnlich äußert sich auch Hempel S. 22f. / [2]) Vgl. a. a. O. S. 96f. / [3]) Was von diesem „Widerspruch zu halten ist, wurde bereits besprochen, vgl. S. 24f. / [4]) Dazu vgl. S. 47 und S. 88 dieser Arbeit. / [5]) Der nur in Staerks Phantasie besteht! / [6]) Zur Existenz einer solchen Partei vgl. S. 65 Anm. 2 dieser Arbeit.

dächtig“, wie Staerk behauptet, so hätten wir kein Recht, einen nach unserem Belieben herausgeschälten „Kern“ als glaubwürdig stehen zu lassen[1])! Fast noch schlimmer ist der von Wellhausen und vielen anderen begangene Fehler[2]). Weil man bei der Untersuchung des Deuteronomiums gefunden zu haben glaubte, daß dies[3]) nicht lange vor der Regierungszeit Josias oder vielmehr nur während derselben verfaßt sein könne, las man in unseren Bericht hinein[4]), daß hier ein ganz junges Gesetzbuch bewußterweise für ein uraltes ausgegeben worden sei. Daß aber von Josia das Urdeuteronomium allein publiziert worden sei, hatte man wieder nur dadurch gefunden, daß man unseren Bericht II. Reg. 22f. schon vorher in einer Einzelheit für durchaus zuverlässig erklärt hatte[5]). Der Zirkelschluß liegt auf der Hand. Es gibt hier nur die doppelte Möglichkeit: entweder man läßt unseren Bericht das sagen, was er sagen will („es ist damals ein Gesetzbuch wirklich gefunden worden“), d. h. man hält ihn für glaubwürdig; dann, und dann allein, hat man ein Recht dazu, aus einer Einzelheit dieses Textes irgend etwas über die Beschaffenheit und den Umfang des hilkianischen Buches zu folgern. Oder man erklärt unseren Bericht im ganzen für unglaubwürdig; dann begibt man sich jeder Möglichkeit, über Inhalt und Umfang des Kodex etwas Sicheres auszusagen. Tertium non datur! Den Bericht in Einzelheiten für zuverlässig zu halten und in seiner Gesamtheit zu verdächtigen, ist ein grober Verstoß gegen alle sonst geltenden Regeln[6]).

Und nun zu der Frage nach der Glaubwürdigkeit der Erzählung von der „Auffindung des Ge-

---

[1]) Das Meiste von dem, was Staerk als „Kern“ bezeichnet, steht überdies gar nicht in dem Bericht selbst, sondern ist von Staerk erst in ihn hineininterpretiert worden! / [2]) Vgl. zum folgenden die „Einleitung“ dieser Arbeit S. 2f. / [3]) D. h. das Urdeuteronomium! / [4]) Auch hieran ist Staerk, wie seine obigen Bemerkungen zeigen, stark beteiligt. / [5]) Gemeint ist die zweimalige Lektüre des Buches „an einem Tage“ (22, 8. 10), die wie S. 109ff. gezeigt wird, von II. Reg. 22, 8. 10 nicht einmal berichtet wird! / [6]) Ähnliche Fehler begeht auch Marti (Kautzsch[3] S. 239). Das „gefunden“, sagt er, gibt die Auffassung der späteren Zeit wieder, kann aber nicht als Hilkias Aussage in Anspruch genommen werden. Aber wenn es Marti paßt, preßt er gelegentlich doch eine einzelne Angabe, z. B. daß nicht von einer Reparatur an den Fundamenten des Tempels, sondern nur von geringfügigen Ausbesserungen die Rede sei.

setzbuches" selbst[1]). „Für jede besonnene wissenschaftliche Methode, sagt Lepsius sehr richtig[2]), hat die Tradition so lange recht, bis sie widerlegt wird." Die „Tradition" berichtet aber in einem textlich leidlich überlieferten, dem Erzählten zeitlich denkbar nahe stehenden Bericht, in dem wesentliche Züge (die kultischen Reformen) vorzüglich zu dem sonst geschichtlich Überlieferten passen, daß vom Priester Hilkia im 18. Jahre des Königs Josia ein Gesetzbuch aufgefunden sei; sie berichtet weiter, daß dieser Fund bei Gelegenheit baulicher Veränderungen im Tempel zutage trat und daß alle Beteiligten durch diesen Fund überrascht wurden; sie erzählt endlich, daß dieser Fund von Josia zum Anlaß genommen wurde, größere Reformen auf kultischem Gebiete in Angriff zu nehmen. Keine dieser Behauptungen ist in sich widerspruchsvoll, keine bisher mit zwingenden Gründen widerlegt worden. Von einem Betrug ist mit keiner Andeutung die Rede[3]). Wenn Wellhausen[4]) also dem Saphan das Gesetzbuch von Hilkia „insinuiert" werden läßt und von einer gemeinsamen „Aktion" der Propheten und Priester bei seiner Auffindung redet[5]) wenn Marti gar phantasiert[6]), es sei „wohl anzunehmen, daß Hilkia bei Überreichung des Gesetzbuches dem Staatsschreiber Saphan und damit auch dem König Josia ganz klaren Wein einschenkte und durchaus keine unrichtigen Angaben über die Entstehung des Buches machte", so ist solchen Behauptungen keinerlei Wert beizumessen[7]). Wir lehnen also

---

[1]) Wir beschränken uns hier auf diese eine Hauptfrage des Berichts II. Reg. 22f. Von ihrer Entscheidung hängt schließlich jede Einzelheit irgendwie ab. / [2]) Vgl. „Reich Christi" 1903, S 32. / [3]) Sehr richtig sagt Möller a. a. O. S. 30: „Es dürfte fraglich sein, ob es schon vom historischen Gesichtspunkte aus richtig erscheinen kann, Leuten, die die höchsten religiös-sittlichen Gedanken aufgebracht haben, gleichzeitig eine derartige Betrügerei zuzuschreiben, solange man nicht den Beweis dafür schwarz auf weiß in Händen hat." / [4]) Vgl. a. a. O. S. 196. / [5]) Ebendort S. 26. / [6]) Vgl. Kautzsch[3] S. 239. / [7]) Erfreulich ist, daß neuerdings, besonders von Puukko (vgl. S. 87), dies mit der nötigen Klarheit wieder mehr betont worden ist. Puukko lehnt Martis oben erwähnte Äußerung ab, ebenso die Annahme, daß man dem arglosen König das Buch in die Hände spielte, und fährt fort: „Diese Hypothese, die also nach unseren Begriffen dem Hilkia und seinen Gesinnungsgenossen den Vorwurf eines mehr oder weniger ausgemachten Betruges machen müßte, ist schon vom Standpunkte einer streng

die von Reuß, Kuenen, Stade, Cornill, Holzinger, Staerk, Erbt u. a. (vgl. Steuernagel, „Einleitung“ S. 191) vertretene Annahme, das Gesetz, das die Reformen veranlaßte, sei unmittelbar vorher für diesen Zweck verfaßt worden und die Behauptung Hilkias, er habe es gefunden, sei eine pia fraus, a limine ab und zwar hauptsächlich deshalb, weil sie, wie Steuernagel richtig sagt, „im Text nicht den geringsten Anhalt hat“ (ganz abgesehen davon, daß wir den Begriff einer „pia“ fraus überhaupt nicht gelten lassen; selbst Marti — Kautzsch[3] S. 239 — muß bekennen: „einen frommen Betrug gibt es nicht“). — Für nicht minder falsch muß die bis auf den heutigen Tag von vielen Gelehrten vertretene, ebenfalls von einigen Deuteronomiumforschern in unseren Bericht II. Reg. 22 f. hineininterpretierte Behauptung gelten, daß das von Hilkia aufgefundene Gesetzbuch erst einige Jahrzehnte vor seiner Veröffentlichung geschaffen und von unbekannter Hand im Tempel deponiert worden sei[1]). Es würde sich dann bei dem hinterlegten Buch gewissermaßen um eine „hypothetische Gesetzgebung“ handeln und eine solche ist, wie Cornill richtig sagt[2]), eine contradictio in adjecto. Zu einem solchen Faktum fehlt es zudem an jeder auch nur leidlichen geschichtlichen Parallele. Das Verfahren des Verfassers[3]) jenes Gesetzbuches wäre innerlich so widerspruchsvoll, wie nur möglich: er würde strenge Forderungen stellen, ihre Verwirklichung aber dem Zufall überlassen. Alles was Kautzsch[4]), Kamphausen[5]) und namentlich Steuernagel[6]) zur Befürwortung dieser „Deponierung von unbekannter Hand im Tempel“ gesagt haben, ist nichts, als bloße Vermutung. Sachliche, in dem Bericht

historischen Forschungsmethode aus sehr verwerflich. Denn sie tritt den allgemein gültigen Prinzipien der Quellenforschung zu nahe, nach denen man bekanntlich eine ausdrückliche Aussage der Quellen nur dann anzweifeln darf, wenn diese Quellen innerlich widerspruchsvoll sind oder mit anderen urkundlich bezeugten Tatsachen nicht harmonieren. Dies ist aber hier keineswegs der Fall.“ / [1]) Schon Kuenen („Historisch-Krit. Einleitung in die Bücher des A.T.s“, Deutsche Ausgabe von Weber, S. 209) hat diese Behauptung widerlegt. Seine Gründe sind oben im Text verwertet. / [2]) Vgl. „Zur Einleitung“ S. 23. / [3]) Wenn man das Gesetzbuch von mehreren Verfassern ableitet, wird die Sache noch wesentlich unvorstellbarer! / [4]) „Abriß“[2] S. 167 f. / [5]) Bei Kautzsch[3] S. 542 f. / [6]) Vgl. „Entstehung usw.“ S. 81. 180 f. und „Einleitung“ S. 192 f.

II. Reg. 22f. begründete Momente haben sie für ihre Behauptungen nicht vorzubringen vermocht. Ein „Betrug" bliebe übrigens, auch wenn die zuletzt genannten Gelehrten recht hätten, in vollem Umfang bestehen; denn es verschlägt nichts, ob Hilkia, Saphan, der König, Hulda die letzten Betrüger oder die ersten Betrogenen waren[1]). Daß wir aber zu der Annahme eines Betruges nur im äußersten Notfalle greifen dürfen, der hier nicht vorliegt, wurde schon gesagt. So fällt also diese „Kompromißauskunft", wie Kleinert[2]) die Annahme von Kautzsch, Steuernagel usw. richtig genannt hat, jene Auskunft, die mit dem „großen Unbekannten", der doch halb bekannt ist, arbeitet, haltlos in sich zusammen. Man hat zwar auf seiten dieser Gelehrten versucht, noch auf andere Weise um den „Betrug" herumzukommen. Kautzsch äußert sich[3]) dazu folgendermaßen: „Der Schluß, daß das von Hilkia gefundene Gesetzbuch[4]) ein Werk des Betruges sei, übersieht eine längst anerkannte Tatsache. In bezug auf Reden, die älteren Auktoritäten in den Mund gelegt werden, ist der Begriff des literarischen Eigentums den alttestamentlichen Schriftstellern, wie überhaupt dem Altertum, durchaus fremd. Sobald nur die Überzeugung berechtigt erscheint, daß das Vorgetragene im Sinn und Geist jener höheren Auktorität sei und dem Volke zum Heil gereichen müsse, ist auch das Reden in ihrem Namen berechtigt." Doch sind diese und ähnliche Sätze von Möller glatt widerlegt worden[5]). Erstens handelt es sich hier gar nicht um Reden, sondern um tief ins Volksleben einschneidende Gesetze und zweitens konnte[6]) der Verfasser des von Hilkia aufgefundenen Gesetzes gar nicht der Meinung sein, im Sinne einer älteren Auktorität (d. h. Moses) zu sprechen, da die von

---

[1]) Für die Unverfrorenheit, mit der fast sämtliche Personen, von denen II. Reg. 22f. handelt, verdächtigt worden sind, ist besonders Benzingers Frage (S. 191) charakteristisch: „Ob man wohl bei Hulda ihrer Antwort ganz sicher war, während Jeremia nicht eingeweiht war?" / [2]) Man vgl. auch Kleinerts Ausführungen S. 98 und S. 116 zu den obigen Darlegungen. / [3]) „Abriß" [2] S. 168. / [4]) Kautzsch schreibt an der Stelle „das Urdeuteronomium". / [5]) Vgl. bes. S. 29f. Die Berufung auf die pseudonyme Apokalyptik zieht nicht; bei einem Gesetzbuch liegen die Dinge eben ganz anders. / [6]) Besonders wenn Kautzsch mit seinen Annahmen über die Entstehungszeit der einzelnen gesetzlichen Partien des Pentateuch recht haben sollte!

Josia publizierten Verordnungen mit dem, was (nach Annahme jener Gelehrten!) bisher für mosaisch galt, in schärfstem Widerspruch standen[1]. Ganz kurz sei noch erwähnt, daß auch Cornill[2] versucht hat, die „Betrugshypothese“ leichter verdaulich zu machen. „Es ist, wie er hervorhebt, schon längst beobachtet worden, daß die josianische[3] Gesetzgebung jener Gesetzessammlung, welche wir Ex. 21—23 lesen und nach Ex. 24, 7 das Bundesbuch nennen, besonders nahe steht“; es kann also „von einem literarischen Betrug nicht die Rede sein, ja das josianische Gesetzbuch (Cornill schreibt: D) darf (obwohl es nach Cornill, wie wir sahen, erst kurz vor seiner Auffindung verfaßt ist) nicht einmal als Pseudepigraph bezeichnet werden“[4]. Ähnliche Versuche, das josianische Gesetzbuch z. T. als eine „Umgestaltung und paränetische Kommentierung älterer Vorschriften“ anzusehen, sind auch sonst mehrfach gemacht worden[5]. Ihnen gegenüber erhebt sich die gebieterische Frage: wie soll man sich, wenn Josias Gesetzbuch wirklich nur so etwas wie „ein überarbeitetes, resp. erweitertes Bundesbuch“ war, die gewaltige Bestürzung des Königs und aller Beteiligten erklären? Würde Josia sich wirklich zu seinen Reformen verstanden haben, wenn er auch nur entfernt hätte annehmen können, das ihm vorgelegte Werk sei erst vor einigen Jahrzehnten „im Sinne des Moses“ abgefaßt worden? Es muß mit aller Deutlichkeit ausgesprochen werden: ist das josianische Gesetzbuch erst zu Josias Lebzeiten oder einige Jahrzehnte vor Josia verfaßt, so ist dem Autor desselben nicht in vollem Umfang die bona fides zuzusprechen, wenn er sein Werk, das von den alten Gesetzen auf das stärkste abwich, dem Moses in den Mund legte; und: ist das josianische Gesetzbuch erst zu Josias Lebzeiten oder einige Jahrzehnte vorher verfaßt, so ist die Bestürzung des Königs und des Volkes unbegreiflich, wenn dies Gesetzbuch nichts weiter war, als eine Umarbeitung und Erweiterung älterer Vorschriften, die noch irgendwie bekannt waren[6]. Wir sehen

---

[1]) Besonders nach dem, was nach Kautzsch für mosaisch galt. / [2]) Vgl. schon Einleitung[5], S. 39f. / [3]) Cornill schreibt: die „deuteronomische“. [4]) Das hat Cornill (vgl. Möller S. 10f.) nämlich früher getan. / [5]) Vgl. Klostermann, Pentateuch N. F. S. 344ff. und Hempel S. 44ff. / [6]) Wir werden auf die hier angeregten Fragen später (vgl. den Abschnitt über

uns also genötigt, den Bericht II. Reg. 22f. seinem Hauptinhalte nach für durchaus glaubwürdig zu halten und anzunehmen: es ist im 18. Jahre des Josia von dem Hohenpriester Hilkia ein altes Gesetzbuch, das nicht erst kurz oder einige Jahrzehnte zuvor entstanden sein kann, wirklich gefunden worden. Es fehlt jeder Anhaltspunkt in dem Bericht II. Reg. 22f. für die Annahme, daß wir es bei der Auffindung mit einem „abgekarteten Spiel“ zu tun haben. Die Durchführung einer „Reformation“, wie sie uns berichtet wird, ist bei dem Sinken der Macht Assurs und nach gleichzeitigen Vorgängen in anderen Ländern jener Zeit als durchaus möglich zu betrachten.

d) Sagen die um 620 oder später lebenden Propheten irgend etwas über Josias Reformation aus?

Ist im Jahre 620 [1]) ein altes Gesetzbuch entdeckt und zur Grundlage für wichtige Neuerungen auf kultischem Gebiete gemacht worden, so muß man erwarten, daß sich von so wichtigen Vorgängen in der israelitischen Literatur neben II. Reg. 22f. und II. Chron. 34f. auch sonst Spuren finden. Das ist auch in der Tat so; doch ist und bleibt es auffällig, in wie geringem Maße dies der Fall ist.

Im Vordergrunde unseres Interesses steht da natürlich der Prophet Jeremia, dessen Berufung einige Jahre vor 620 erfolgt ist und der bis in die Anfangszeit des babylonischen Exils gelebt hat. Wie hat er sich über das Unternehmen Josias geäußert? Direkte Bemerkungen über den Akt der Auffindung des Buches und über dessen feierliche Sanktionierung durch Josia fehlen bei ihm völlig; das ist bedauerlich, aber wohl verständlich. Es gehörte eben nicht zu den Obliegenheiten der älteren Propheten, sich

den „Erfolg der Reform Josias“ S. 67ff.) zu handeln haben. / [1]) Eine Untersuchung über das Jahr, in dem das Gesetzbuch aufgefunden wurde, soll nicht angestellt werden. Für 623 entscheidet sich Möller (S. 15) (vgl. auch Kautzsch[3] S. 239); für 622 ist Klostermann (vgl. I, S. 92); für 621 bes. Wellhausen (S. 27 und 401) und Puukko (S. 8 Anm. 1); für 620 Winckler (K. A. T. 1903, S. 276) und Steuernagel („Einleitung“ S. 346). Ich folge, wie auch sonst in der Datierung, Steuernagel. Es ist für die Feststellung der Ereignisse selbst, um die es sich in dieser Arbeit handelt, ziemlich belanglos, welches Jahr die Reformation mit sich brachte.

an kultischen Angelegenheiten stärker zu beteiligen; sie taten das, was Bismarck einmal als Aufgabe der Staatsmänner bezeichnet hat: „Der Staatsmann kann niemals selbst etwas schaffen; er kann nur abwarten und lauschen, bis er den Schritt des Allmächtigen durch die Ereignisse hört. Dann vortreten und den Saum seines Mantels fassen, das ist alles.“ Auch bei Jesaja wird ja auf die Kultusreform Hiskias nicht klar Bezug genommen [1]). Dafür findet sich aber bei Jeremia eine Reihe von Notizen [2]), die uns Rückschlüsse darauf ermöglichen, ob er an Josias Reform aktiv beteiligt gewesen ist, ob er die Reform gebilligt oder für verfehlt gehalten hat. Daß Jeremia an der Entstehung und Sanktionierung des Gesetzes persönlichen Anteil gehabt hat, ist aus keiner seiner Bemerkungen ersichtlich, ist auch nicht einmal von denen behauptet worden, die mit einer „Insinuation“, einem „in die Hände Spielen“ usw. des Gesetzes rechnen [3]). Lepsius („Reich Christi“ 1903, S. 27 f.) bemerkt denn auch mit begreiflicher Ironie, man habe den Propheten bei der „Unterschiebung“ des Gesetzbuches höflicherweise „gemäß der vertraulichen Natur solcher Transaktionen aus dem Spiele gelassen“. Daß der Bericht II. Reg. 22 f. den Jeremia mit keiner Silbe erwähnt, bestätigt die Beobachtung, daß er an der eigentlichen Reformation nicht aktiv beteiligt war; daß die Abgesandten Josias nicht zu ihm gingen, kann seinen Grund in der Tatsache haben, daß Jeremia damals noch zu jung war und sich die Autorität eines Propheten erst noch erringen mußte (so Bötticher S. 73), kann aber ebensogut damit erklärt werden, daß Jeremia damals nicht in Jerusalem anwesend war (so Kamphausen bei Kautzsch [3] S. 543 zu

[1]) Cornill will aus dieser Tatsache fälschlicherweise den Schluß ziehen, daß also Hiskias Kultusreform nicht stattgefunden habe. Er wird von Sellin („Zur Einleitung“ S. 42) sehr richtig mit dem Hinweis auf das Verhältnis von Jeremia zu Josias Reform widerlegt; S. sagt dort: „Cornill denke sich einmal den Bericht II. Reg. 22 f. fort; würde er aus dem Jeremiabuche auf den Gedanken kommen, daß in der Zeit dieses Propheten eine so radikale Reform stattgefunden hat, wie die des Josia? . . . Von der Reform Josias wird bei diesem nudis verbis nie und nirgends geredet, nicht einmal 22, 15 f., wo der Text doch förmlich danach schreit.“ „Auch nicht 34, 8 ff. wird des hochseligen Josia und seiner Reform gedacht.“ / [2]) Vgl. besonders Bötticher S. 63 ff.; Klostermann I, S. 87 ff.; Kleinert S. 103. / [3]) Vgl. Marti bei Kautzsch [3] S. 240.

22, 14). Wir wissen es nicht! Wohl aber hat der Prophet der Reform Josias, als sie einmal vollzogen war, wohlwollend gegenübergestanden. Er beklagt heftig die vor Josia in Israel herrschenden Zustände: „So zahlreich, wie deine Städte sind, so (zahlreich) sind deine Götter geworden, Juda, und so zahlreich wie die Gassen Jerusalems sind, habt ihr Altäre errichtet, dem Baal zu räuchern“ (11, 13)[1]. Er weist weiter (11, 1 ff.) mit aller Kraft auf „die Worte des Bundes“ (vgl. II. Reg. 23, 2) hin und erklärt feierlich: „Verflucht ist der Mann, der auf die Worte dieses Bundes nicht hört“[2]. Er fordert sittliche Umkehr mit dem Hinweis auf die „Thora Jahwes“, womit in dieser Zeit nur das josianische Gesetzbuch (vgl. II. Reg. 22, 8) gemeint sein kann[3]. Da unser heutiges Deuteronomium, wie noch zu zeigen sein wird, in engster Beziehung zu dem Fund Hilkias gestanden haben muß, beweisen die mancherlei Hinweise des Propheten auf dies Werk, daß er von Josias Publikation genaue Kenntnis gehabt haben muß. Durchweg nimmt Jeremia dem Dt. gegenüber eine freundliche Haltung ein! Jer. 3, 1 zielt unbestreitbar auf Dt. 24, 1—4; Jer. 34, 8 ff. auf Dt. 15, 12—18[4]. Das schließt natürlich nicht aus, daß Jeremia sehr bald auch die Schäden erkannt hat, die Josias Reform im Gefolge hatte. Das sich nur allzu gern in behagliche Sicherheit wiegende Volk leitete nämlich aus der feierlichen Übernahme der Verpflichtung von seiner Seite (vgl. II. Reg. 23, 3 fine) die Gewißheit ab, daß Jahwes Gunst ihm fortan nicht mehr fehlen könne. Gegen diese Verblendung erhebt Jeremia warnend seine Stimme! Da ist besonders die Stelle Jer. 7, 1—15 von Wichtigkeit. „Diese Rede, sagt Bötticher, wirft ein grelles Licht auf die Wirkungen der josianischen Reform[5]. Der Tempel war zu großem Ansehen

[1] Auf diese Stelle weist auch Sellin, „Zur Einleitung“ S. 43, hin. In Kautzsch [3] S. 707 wird der Vers fälschlich als „Zusatz“ bezeichnet. / [2] Vgl. dazu Steuernagel, „Zur Entstehung“ S. 93 f.: „Nach Jer. 11, 1—8 hat Jeremia das Dt. (d. h. das josianische Gesetzbuch) nicht nur gekannt, sondern hat es wenigstens zu Anfang auf Geheiß Jahwes empfohlen“ und Rothstein (bei Kautzsch [3] S. 706): „Auf keinen Fall stellt sich Jeremia in dieser Tempelrede dem Dt. polemisch gegenüber.“ / [3] Vgl. Bötticher S. 64. / [4] Vgl. Möller S. 12 und Steuernagel („Zur Entstehung“ S. 93 f.). / [5] Vgl. S. 75. Bötticher schreibt: „die Wirkungen des D.“

gelangt, in ihm fühlte man sich sicher. Aber die sittlichen Gebote hatten ihre Wirkungen verfehlt. Ja, hier und da trieb man sogar Abgötterei. Aber gerade auf die sittlichen Gebote legt Jeremia allen Nachdruck. Der Tempel ist ihm ein vergängliches Bauwerk, das Jahwe selbst dem Heiligtum in Šilo gleichmachen wird"[1]). Das führt uns hinüber zu der Frage, die von den Gelehrten unserer Tage sehr verschieden beantwortet wird: hat Jeremia vielleicht in seiner Stellung zu der josianischen Reform eine Wandlung durchgemacht? hat er sie vielleicht nach anfänglicher Billigung später verurteilt? Man hat dies aus Jer. 7, 21—29 und noch mehr aus Jer. 8, 4—13 schließen zu dürfen gemeint. In ersterer Stelle wendet der Prophet sich gegen die Opfer und deren Überschätzung durch seine Zeitgenossen; dürfte man diese Worte pressen, so würde sich Jeremia hier als ein Gegner jeden Kultus und somit als ein Gegner der josianischen Reform überhaupt zeigen; aber noch mehr: wenn Jeremia hier gegen jedes Opfer überhaupt sich ausspräche, so würde er auch die Forderungen von Ex. 20, 22 ff. und Ex. 34 desavouiert haben, die nach dem Urteil der Kritiker, die Jeremia hier gegen Josias Gesetzbuch sich wenden lassen, schon damals als hochheilige Überlieferung galten (Näheres über diese Verse vgl. bei Hempel S. 38 ff.). Man muß bei diesem Passus der Jeremiareden besonderen Ton auf die Worte (V. 22) legen: „als ich sie aus Ägypten wegführte" und annehmen, daß der Prophet an einem Beispiel zeigen wollte, daß es in Israel Zeiten gegeben hat, in denen es überhaupt ohne jeden Kultus gegangen ist. Auch muß man den „rhetorischen Charakter"[2]) dieser Worte in Rechnung ziehen; die Mißbräuche in der Wertung des Kultus veranlaßten Jeremia zu unverhältnis-

[1]) Diese letztere Bemerkung (vgl. Jer. 7, 12) zeigt sehr deutlich, daß Silo als rechtmäßiger Vorläufer des Tempels von Jerusalem vielfach betrachtet wurde. Es wird also schon vor Josia der Gedanke eines Kultuszentrums vorhanden gewesen sein (vgl. dazu Möller S. 27). Selbst Wellhausen (S. 50) muß zugeben: „Jeremia betrachtet der Lade wegen das Gotteshaus von Silo als den Vorgänger des jerusalemischen Tempels." Hempels Bemerkungen (vgl. S. 194 Anm.) gegen van Hoonacker (Le Muséon XIII, S. 536 f.) können die Tatsache, daß von Jeremia Silo eine fast einzigartige kultische Bedeutung beigemessen wird, nicht entkräften. / [2]) So Giesebrecht; vgl. Bötticher S. 76.

mäßig heftigen Angriffen auf ihn[1]). „Den Opferkultus an sich, wenn er von gläubigen Herzen und reinen Händen gebracht wird, will Jeremia ebensowenig wie irgendein anderer Prophet verwerfen“ [2]). Sind aber die Worte Jer. 7, 21 ff. nicht gegen das josianische Gesetzbuch an sich gerichtet, so werden sich auch die Verse Jer. 8, 4—13 nicht gegen dasselbe wenden, wie Wellhausen (a. a. O. S. 403, Anm.), Steuernagel („Zur Entstehung“ S. 184 f.) und andere, wie Ed. König, annehmen. Ersterer glaubt, mit Hilfe dieser Verse in Jeremia eine deutliche Entwicklung feststellen zu können. „Jeremia, so sagt er, der in seinen jüngeren Jahren an seinem Teile beigetragen hatte zur Einführung des Gesetzes, zeigt sich später über dessen Wirkung wenig erbaut: zur Lüge habe geschrieben der Lügengriffel der Schreiber. Die Leute verschmähten das prophetische Wort, da sie die Thora schwarz auf weiß besaßen“ (8, 7—9). Die Behauptungen Wellhausens und seiner Anhänger in diesem Punkte sind nicht schwer zu widerlegen. Bötticher (vgl. S. 78), der sich dieser Mühe unterzogen hat, macht gegen die Annahme, Jeremia könnte in diesem Punkte seine Stellung so völlig verändert haben, einmal geltend, daß in dem Berichte des Baruch, der sich über das ganze Leben des Jeremia erstreckt, von einem solchen Frontwechsel des Propheten nichts zu finden ist; er weist weiter nach[3]), daß Jeremia dauernd, bis in seine spätesten Lebensjahre, mit den Familien des Saphan und Hilkia, die an der josianischen Reform so stark beteiligt waren, eng befreundet war. Ich möchte seinen Ausführungen noch einiges hinzufügen. Dafür, daß Jeremia später die Reformation Josias nicht verurteilt hat, sprechen noch zwei Umstände: II. Chron. 35, 25 wird ein Klagelied Jeremias auf den zu früh vom Tode hinweggerafften Josia erwähnt[4]); mag ein solches Lied wirklich von Jeremia

[1]) Luthers Worte gegen den „Mißbrauch“ des Ablasses fielen auch schärfer aus, als er beabsichtigt hatte; sie führten ihn schließlich bekanntlich zu Worten, die allgemein als gegen den Ablaß selbst gerichtet angesehen wurden. / [2]) Vgl. Rothstein, bei Kautzsch[3] S. 695. — Hempel (S. 40) hält Jer. 7, 21 für das „Erzeugnis eines Augenblicks der höchsten geistigen Spannung“; vielleicht sprach Jeremia „unter dem Druck besonderer Umstände (Josias Tod?)“. „So müssen wir in Jer. 7, 21 ff. die vielleicht schärfste Verurteilung des Dtn. sehen.“ — Letzteres ist falsch. / [3]) Vgl. S. 64 f. / [4]) Vgl. Kittel, Chron. S. 176 zu der Stelle.

verfaßt sein oder nicht: die Notiz des Chronisten zeigt deutlich, daß man um 300 jedenfalls nichts von einem Gegensatz zwischen Jeremia und Josia wußte, sondern daß die Annahme allgemein herrschte, Jeremia habe immer treu zu diesem Könige gehalten. Und weiter: die Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz (Neh. 8—10) durch Esra fast genau in denselben Formen, wie sie einst von Josia beliebt worden waren, zeigt gleichfalls, daß von einer Verurteilung des josianischen Gesetzes durch Jeremia nicht das geringste später bekannt war! All diese Beobachtungen zusammengenommen machen es fast zur Gewißheit, daß die Worte Jer. 8, 4—13 nicht gegen das josianische Gesetz, das der Prophet höchstwahrscheinlich für mosaisch gehalten hat [1]), gerichtet sind, sondern gegen irgendwelche Zeitgenossen, welche die anerkannten Gesetze zu erweitern oder abzuändern bestrebt waren [2]). Somit weist uns alles darauf hin, daß der Prophet zwar an dem Zustandekommen der josianischen Reform nicht produktiv beteiligt war, daß er sie aber gebilligt und „bis zum Ende seines Lebens das von Hilkia aufgefundene Gesetzbuch als Kodex der Bundespflichten seines Volkes gepredigt“ hat [3]), obwohl er die im Gefolge der josianischen Reform aufkommenden Verirrungen (Überschätzung des Opferdienstes; falsches Vertrauen auf die durch Besitz des Tempels unverlierbare Gnade Jahwes usw.) scharf bekämpft hat [4]).

Ist schon bei Jeremia nur indirekt auf Josias Reformation Bezug genommen, so werden wir bei den späteren Propheten erst recht nur undeutliche Hinweise auf dies Ereignis erwarten dürfen [5]). Allenfalls könnte man bei Zephanja Aussprüche dieser Art vermuten, der ja ein Zeitgenosse Jeremias war. Er setzt die nämlichen Verhältnisse

---

[1]) Vgl. Bötticher S. 85. / [2]) Nach Hempel (S. 41) muß man Jer. 8, 8 als „gegen die Deuteronomiker gerichtet“ betrachten. — Rothstein (bei Kautzsch[3] S. 697) sagt zu Jer. 8, 8: „Auf keinen Fall darf man bei dem hier gemeinten Erzeugnis der Schriftgelehrten (wörtl. Schreiber) an das dt. Gesetz selbst denken, als solle es hier verurteilt werden.“ Daß wir von diesen Lügenprodukten überhaupt etwas besitzen, ist kaum anzunehmen. / [3]) Vgl. Klostermann I, S. 111 und S. 94 f. / [4]) Nach all dem Gesagten wird man die Bemerkung des Franzosen Vernes (S. 30; zitiert nach Steuernagel) zu würdigen wissen, wenn er von Jeremias Verhältnis zu Josias Reform sagt: „il ne la mentionne pas, il l'ignore“! / [5]) Vgl. Sellin, „Zur Einleitung“.

voraus, wie jener; das Gesetz, das unter Josia Jerusalem gereinigt hatte, ist „theoretisch unangefochten“, wird aber unter Jojakim „im täglichen und öffentlichen Leben praktisch ignoriert“ (vgl. 3, 1 ff.)[1]. Es sind also, wie Klostermann aus Zephanja folgert, auch „bei der entschlossenen Reaktion des Jojakim“ niemals Zweifel an der Echtheit des josianischen Corpus laut geworden; „die Reaktion des Jojakim ist weder begründet noch gerechtfertigt worden mit dem Versuche des doch sehr erwünschten Nachweises, daß das, was man abwerfe, nur ein Joch sei, welches Betrüger und Betrogene geflochten und aufgelegt haben.“ — Man mag es beklagen, daß wir über die Reformation Josias nichts Gewisseres und Ausführlicheres in den Schriften der Propheten besitzen, aber man muß sich mit der Tatsache abfinden. Es erwächst uns aus ihr nur die Pflicht, den Bericht II. Reg. 22 f. (II. Chron. 34. 35) um so sorgfältiger zu untersuchen, um ihm alles irgend Erfahrbare über die für die Religionsentwicklung Israels so bedeutsame Tatsache der Kultusreformation Josias zu entnehmen.

e) Wer war oder welche Kreise waren Urheber der Reformation?

Wie wir in dem Abschnitt über die Glaubwürdigkeit des Berichts II. Reg. 22 f. sahen, weist nichts in jener Erzählung darauf hin, daß wir es bei der Auffindung des Gesetzbuches mit einem abgekarteten Spiel zu tun haben. Immerhin ist die Möglichkeit, daß ein zum Zweck der Auffindung fabriziertes Gesetzbuch den äußeren Anstoß zur Reformation gegeben habe, nicht einfach von der Hand zu weisen. Untersuchen wir daher (unter tunlichster Ausschaltung der Frage, um welches Gesetzbuch es sich wohl gehandelt haben könnte)[2] an den berichteten Reformen einmal die Frage: Wer könnte wohl an Josias Maßnahmen ein solches Interesse gehabt haben, daß ihm die Abfassung des Gesetzes wohl zuzutrauen wäre?

[1]) Klostermann I, S. 96. Vgl. auch Rothstein (bei Kautzsch[3] II, S. 72) zu der Stelle. / [2]) Ganz wird sich die Frage allerdings nicht immer zurückstellen lassen, da in den Ausführungen der modernen Kritiker, auf die eingegangen werden wird, dieser Punkt ständig mit zur Beweisführung herangezogen wird.

Die erste Antwort kann da nur heißen: der König selbst[1]). Der Bericht II. Reg. 22f. läßt unstreitig „alle Initiative vom König selbst ausgehen". Ihm konnte die Unterdrückung des heidnischen Götzendienstes, vor allem aber die Zentralisierung des Kultus in Jerusalem nur erwünschten Machtzuwachs bringen. Wie groß schon vor der Publizierung des Gesetzes seine Macht über die jerusalemische Geistlichkeit war, ergibt sich ja zur Genüge aus der Kontrolle, die er (vgl. 22, 4. 9) über die beim Tempel, der ja ein königliches Heiligtum war, eingehenden Gelder ausübte. Gelang es dem König, der nach II. Chron. 34, 3—7 schon in jungen Jahren seine Hinneigung zur Nationalreligion mehrfach dokumentiert zu haben scheint[2]), Jerusalem zur alleinigen Kultstätte zu machen, so ward sein Einfluß auf das ganze Volk dadurch beträchtlich gesteigert. Der König hätte also das höchste Interesse an einem Gesetzbuch haben müssen, das solche Reformen, wie sie II. Reg. 23, 4ff. berichtet werden, vorschrieb. Doch sprechen gewichtige Gründe[3]) dagegen, daß das im Tempel gefundene Gesetzbuch irgendwie, direkt oder indirekt, auf den König als Autor zurückgeht! Er würde erstens bei dieser Art der Durchführung der Reform seinen Vater und Großvater (vgl. 22, 13) bewußt haben desavouieren müssen; er würde zweitens, wenn es ihm als orientalischem Despoten nur auf Erweiterung seiner Machtbefugnisse bei der Reform angekommen wäre, seine Maßnahmen schwerlich durch die Frau eines seiner Palastbeamten haben sanktionieren lassen, er würde drittens (denn mindestens Hilkia und Hulda hätten doch in seine Pläne eingeweiht sein müssen) vor seinen Untertanen[4]) in einer Weise haben Komödie spielen müssen, die, falls das Geheimnis jemals an den Tag gekommen

---

[1]) Klostermann hat (a. a. O. I, S. 99) die Annahme, daß der Betrug vom König selbst ausgegangen sei, in scherzhafter Weise den modernen Gelehrten zur Beachtung empfohlen. / [2]) Hempel (S. 38, Anm. 2) hebt hervor, daß Josia von der Assurpartei auf den Thron gebracht wurde und fährt fort: „Daß er später, als er selbständig denken lernte, aber vor 621, die Ereignisse im Lichte der anderen Partei zu sehen sich gewöhnt hätte, davon hören wir in der Überlieferung kein Wort." Kann man das angesichts II. Chron. 34, 3—7 wirklich im Ernst behaupten? / [3]) Abgesehen von den schon früher geltend gemachten, daß man kein Recht hat, sogleich mit Verdächtigungen zur Hand zu sein! / [4]) Man denke an das „Erschrecken des Königs", von dem unser Bericht II. Reg. 22. 23 redet!

wäre, ihn bei seinem Volke verächtlich gemacht hätte. Aus diesen Gründen ergibt sich, daß Josia in keinem Falle als Autor des Gesetzbuches in Frage kommen kann[1]).

Aber hat vielleicht Hilkia oder die jerusalemische Priesterschaft das in Frage stehende Gesetz verfaßt und dem König (mag nun Saphan eingeweiht gewesen sein, oder nicht) in die Hände gespielt? Hempel bezeichnet zwar[2]) die Annahme, daß Hilkia der Verfasser des Josiabuches und Josia der erste Betrogene war, als eine „unmögliche Betrachtungsweise“ und Klostermann macht[3]) auf die große Reserve, die gerade Hilkia (und Saphan) bei der ganzen Angelegenheit zeigt, in dem Sinne aufmerksam, daß schon sie gegen ihn als Urheber der Reform spreche. Aber ausgesprochen ist die Vermutung, daß Hilkia der spiritus rector der ganzen Sache gewesen sei, dennoch von mehr als einer Seite[4]). Daß die Tempelgeistlichkeit durch Vernichtung des Götzendienstes in Juda und die Konzentration des Kultus Vorteile erringen mußte, liegt ja auf der Hand[5]). Freilich brachte die Reform (vgl. 23, 4. 6 ff.) auch eine völlige Umgestaltung ihres eigenen Kultus in der Hauptstadt mit sich, aber diese war vielleicht[6]) Hilkia und seinen Amtsgenossen gar nicht so unwillkommen. Puukko[7]) meint denn auch — unter Verzicht auf die Annahme, daß gerade Hilkia dafür in Anspruch genommen werden müßte — daß „der Verfasser des josianischen Gesetzbuches nur im Kreise der Jerusalemer Priesterschaft zu

[1]) Bötticher (S. 52) weist auch von der Annahme aus, daß es sich bei dem Buchfunde um das Dt. (resp. D) gehandelt habe, die Möglichkeit zurück, daß Josia der Autor des Werkes war. Hätte, sagt er, der König oder ein Staatsmann das Gesetz verfaßt, so wäre es anders ausgefallen. Die vielen rein ethischen Momente lassen einen Staatsmann als Vf. nicht zu. Ein solcher hätte gewiß auch die Bedeutung des Königtums stärker betont. / [2]) Vgl. a. a. O. S. 258 und S. 44. / [3]) Vgl. a. a. O. I, S. 92. / [4]) So z. B. von Marti (Kautzsch[3] S. 240): „Mitbeteiligt war dabei wohl der Oberpriester Hilkia selber.“ (Vgl. auch S. 50 dieser Arbeit.) Das fast genaue Gegenteil zu dieser Annahme findet man gleichfalls bei Kautzsch[3] (S. 542), wo Kamphausen schreibt: „Daß die Auffindung des Gesetzbuches auf einen ‚frommen Betrug‘ Hilkias zurückzuführen sei, der etwa mit dem Vf. des Buchs unter einer Decke gesteckt habe, ist mit nichts zu beweisen.“ / [5]) Vgl. auch Steuernagel, „Zur Entstehung“ S. 185. / [6]) Doch zeigte (vgl. Kleinert S. 99) Movers, daß auch sehr gut das Gegenteil hiervon angenommen werden kann! / [7]) Vgl. S. VI.

suchen sei". Aus unserem Bericht allein läßt sich diese Behauptung nicht mit zwingenden Gründen widerlegen. Doch hat schon Wellhausen (vgl. S. 49) mit Recht betont, daß es unbezeugt sei, daß die jerusalemische Priesterschaft auf Kultuskonzentration, die ihnen doch später so viel Gewinn brachte, hingearbeitet habe, und sein Gegner Möller[1]) bemerkt (unter Hinweis auf Jes. 28, 7 f. 14, 22; Mi. 3, 11; Zeph. 3, 4; Jer 2, 26; 5, 31; 6, 13; 23, 11) mit Recht, daß die Priesterschaft jener Tage, besonders die zu Jerusalem, viel zu verderbt gewesen sei, als daß man ihr eine so großzügige Reform überhaupt zutrauen könnte[2]). So einfach, wie man sich die Sache vielfach denkt, war es übrigens für einzelne (oder eine Partei) nicht, ihren König und das ganze Volk zu „mystifizieren"[3]). Rein äußerlich hätte es schon die größten Schwierigkeiten machen müssen, einer erst kürzlich fabrizierten Schrift ein antiquarisches Aussehen zu verleihen[4]); denn dem Gesetzbuch hätte nicht nur künstlich ein altertümliches äußeres Gewand verliehen werden, es hätte auch mit archaistischen Wortformen ausgestattet werden müssen, und das alles um so mehr, als man doch mit dem erbittertsten Widerstande der schwergeschädigten außerjerusalemischen Geistlichkeit hätte rechnen müssen! — Daß man sogar in den Kreisen der Landpriester die Urheber der Reform hat finden wollen, ist beinahe unglaublich, aber Tatsache. Diese von v. Baudissin („Gesch. des atl. Priestertums" 1889, S. 281) vertretene Ansicht ist neuerdings von Hempel, allerdings mit erheblichen Modifikationen, wieder aufgenommen worden, wenn er (S. 259) ausführt: „ein prophetisch gesonnener Mann, wahrscheinlich aus der niederen Priesterschaft, überarbeitete die alte Tempelregel usw." Dazu bemerkt König lakonisch (S. 52), und dem

[1]) Vgl. a. a. O. S. 9. / [2]) Läßt man Dt. (resp. D) von Josia publiziert sein, so schließt schon die Bestimmung Dt. 18, 6—8, die man nicht gewaltsam beseitigen kann (wie Steuernagel tut; vgl. S. 85 f. dieser Arbeit), eine Abfassung dieses Gesetzes durch Hilkia oder die jerusalemische Priesterschaft aus. Das ist schon von Kautzsch („Abriß"[2] S. 167) unwiderleglich gezeigt worden (Hempel S. 258, Bötticher S. 53 und andere sind Kautzsch gefolgt). Puukko (vgl. S. 236 f.) kommt denn auch diesem Argument gegenüber in arge Bedrängnis. / [3]) Vgl. König a. a. O. S. 54. / [4]) Dasselbe Argument läßt sich auch gegen Josias Autorschaft und überhaupt gegen alle Versuche ins Feld führen, die das vorgelegte Gesetzbuch erst kurz vo seiner Veröffentlichung entstanden denken.

ist kaum etwas hinzuzufügen: „Daß die außerjerusalemischen Priester sich ihre bisherige Existenz untergraben hätten, ist nicht annehmbar“ [1]. — Da somit weder der König, noch Hilkia und die jerusalemische Geistlichkeit, noch die Landpriester [2] als Urheber der Reformschrift in Frage kommen können, ist man auf die Behauptung verfallen, das Gesetzbuch sei wohl in den prophetischen Kreisen jener Zeit ausgearbeitet worden. Schon Wellhausen [3]) hatte mit seiner Behauptung, daß die Bestrebungen auf Kultusvereinfachung von Haus aus und wesentlich prophetisch gewesen seien, in diese Richtung gewiesen; Kautzsch [4]) und Steuernagel [5]) haben dann (allerdings nicht so sehr von unserem Bericht, als vom Dt. ausgehend [6])) einfach behauptet, das josianische Korpus sei eine „prophetische Mahnschrift“ gewesen, hervorgegangen aus dem „Kreise der Prophetenjünger“. Unser Bericht bietet dafür jedenfalls nicht den geringsten Anhalt! Daß Hulda an der Abfassung des Werkes irgendwie beteiligt gewesen sein könnte, wird durch nichts im Text auch nur angedeutet; eine solche Annahme verstößt auch, wie wir in anderem Zusammenhang schon erwähnten, gegen alle gesunden Forschungsmethoden. II. Reg. 23, 2 werden zwar die Propheten bei der allgemeinen Übernahme der Verpflichtung als anwesend erwähnt, sie sind aber dort nur neben anderen aufgeführt und bilden nicht, wie Wellhausen (S. 26) behauptet, „einen hervorragenden Bestandteil der Versammlung, worin das Gesetz veröffentlicht und beschworen wurde“. Da man außerdem den Jeremia, wie wir bereits mit Lepsius bemerkten, bei der Fabrizierung des josianischen Gesetzbuches „gemäß der vertraulichen Art solcher Transaktionen“ meist aus dem Spiele zu lassen pflegt [7]), so bleiben „die prophetischen

[1]) Auch wenn man II. Reg. 23, 9 nicht übersetzt: „sie durften nicht hinaufsteigen“, sondern: „sie pflegten nicht hinaufzusteigen“ (S. 13 Anm. 2), so ist klar, daß die niedere (Land-)Geistlichkeit an der Reform kein Interesse hatte. / [2]) Wie hätten diese übrigens ihr Falsifikat nach Jerusalem in den Tempel einschmuggeln sollen? / [3]) Vgl. a. a. O. S. 49. / [4]) „Abriß“ ² S. 166. / [5]) „Zur Entstehung“ S. 182 f. / [6]) Puukko folgert aber mit Recht gerade von Dt. 18, 6 ff. aus, daß das Dt. (resp. D) nicht von Propheten verfaßt ist: „Denn wie soll man sich vorstellen, daß die Propheten gerade die Höhenpriester, die notorischen Ausüber des götzendienerischen Kultus, im Tempel zu Jerusalem anstellen wollten?“ / [7]) Vgl. Benzinger S. 191.

Kreise", aus denen das Werk hervorgegangen sein soll, außerordentlich nebelhaft. Und wie traurig sah es — darauf weist wieder Möller hin[1]) — nach Stellen wie Mi. 3, 11, Zeph. 3, 4, Jer. 2, 26; 5, 31; 6, 13; 14, 14 ff.; 23, 9 ff.; 28, 15 ff.; 29, 8 ff. mit den Propheten jener Tage aus; aus ihrem „Kreise" [2]) kann schwerlich ein doch unstreitig mit großzügigen Gedanken ausgestattetes Reformprogramm hervorgegangen sein. Und wie schmählich hätten die Propheten sich getäuscht, wenn sie jenes Gesetzbuch fabriziert hätten! Bedeutete doch[3]) die durch dieses geschaffene „objektive Autorität" nahezu den „Tod der Prophetie". Ihr Verfahren wäre also wirklich der reine Selbstmord gewesen[4]). — In der unangenehmen Lage, weder unter der Priesterschaft noch unter den Propheten des 7. Jahrhunderts einen Autor für das von Hilkia aufgefundene Buch finden zu können, ist von einigen Kritikern eine Verlegenheitshypothese (vgl. schon bei Stade I, 659) konstruiert worden und hat vielfach Anklang gefunden. Man sagt nämlich, „Josias Kultusreform und das ihr zugrunde liegende Buch sei als eine Kompromißarbeit zwischen Priestern und Propheten anzusehen". (Puukko S. V.) Wem das „Verdienst" zukommt, diese Verlegenheitshypothese aufgebracht zu haben, ist nicht ganz leicht zu sagen. König (vgl. S. 52) zählt mit gewissem Stolz diejenigen auf (z. B. Meinhold und Bötticher), die sich der „schon in seiner Einleitung" (S. 219) vorgetragenen Anschauung angeschlossen haben[5]). Der einzige Mann, den

[1]) Vgl. S. 9 f. / [2]) Es ist beinahe üblich geworden, bei der Entstehung des josianischen Gesetzes von einem „Kreise Gleichgesinnter" (vgl. z. B. Marti bei Kautzsch [3] S. 239) zu reden. Es muß einmal ausgesprochen werden, daß wir von solchem in dieser Zeit weder bei Propheten noch Priestern irgend etwas Genaues wissen! / [3]) Wie Wellhausen (S. 402) nicht unrichtig bemerkt. Er fügt hinzu: es war das „freilich nicht die Absicht des Gesetzgebers", aber „die Konsequenz war nicht zu vermeiden". / [4]) König (S. 52) betont noch gegen die Abfassung des Dt. durch Propheten folgendes: „Die Geltendmachung der Opferforderung (12, 6 usw.) als einer göttlich-prophetischen widerspricht der Frage Jesajas (1, 12 b)." — Argumentiert man vom Dt. aus, so muß man auch Möller recht geben, wenn er (S. 21) sagt, das Prophetengesetz Dt. 18, 9 ff. mache prophetische Kreise als Vff. des Dts. im 7. Jahrhundert unmöglich. — Für die Annahme, daß das Dt. von Propheten verfaßt sei, treten u. a. noch ein: Kleinert, Cullen, Driver, Bertholet, v. Baudissin (1901) und H. Schmidt (vgl. König, S. 52, Anm. 2). / [5]) Bötticher schreibt (S. 54 ff.): So können wir Josias Werk (er schreibt: D.) „als einen

König (vgl. S. 51) mit einiger Mühe für die Existenz solcher „den prophetischen Gedanken geneigter Priesterkreise" als Kronzeugen anführen kann, ist der mit Jesaja befreundete Priester Uria (Jes. 8, 2)! In ähnlichen Bahnen, wie die Behauptungen Königs, bewegen sich die romanhaften Schilderungen Wellhausens von dem „guten Einvernehmen von Priestern und Propheten zur Zeit Josias" [1]). Er versteigt sich sogar zu dem Satze: „Man wird annehmen dürfen, daß das bei dieser Gelegenheit hervortretende Einvernehmen (zwischen Priestern und Propheten) nicht lediglich zum Zwecke der Inszenierung gestiftet war". Irgendwelche Vorteile bietet diese „Verlegenheitshypothese" nicht, und zwar weder dann, wenn man „prophetisch beeinflußte Priester", noch wenn man „priesterlich beeinflußte Propheten" zu Urhebern des josianischen Gesetzbuches macht; wir haben deshalb auch im Vorhergehenden diese beiden „Variationen" nicht voneinander geschieden [2]). Die Hypothese ist zwar insofern ganz bequem, als man sich bei Angriffen gegen die Priester als Produzenten des josianischen Gesetzbuches auf den mehr prophetischen Ursprung desselben, dagegen bei Angriffen gegen die Propheten als Urheber des Gesetzes auf den mehr priesterlichen Ursprung desselben berufen kann; in Wahrheit verdoppelt dagegen diese „Verlegenheitshypothese" nur die Schwierigkeiten, weil die meisten der zuvor gegen die Priester und Propheten als Fabrikanten des josianischen Gesetzes geltend gemachten Gründe auch gegen sie sich kehren. Auch steht soviel fest, daß jedenfalls die vorjosianischen Propheten sich „nicht für Kompromisse willig gezeigt" [3]) haben, und die Tatsache, daß Jeremia jedenfalls nicht zu den Autoren des

Ausfluß prophetischer und priesterlicher Bestrebungen betrachten, denen die besten Motive zugrunde lagen. Es ist nicht von den Propheten verfaßt, aber ein Niederschlag ihres Geistes". — Vgl. auch Cornill, „Einleitung"[5] (1905) S. 39. — Marti (Kautzsch[3]) S. 240. / [1]) Vgl. a. a. O. S. 26 (396 f.). Wellhausen sagt allerdings vorsichtig: „Propheten und Priester scheinen gemeinschaftlich die Sache betrieben zu haben." Später vergißt er diese Vorsicht leider. / [2]) Vgl. Hempel S. 256. Ob jener Mann „nun ein Prophet mit priesterlichem oder ein Priester mit prophetischem Einschlag war, danach zu fragen ist müßig; ich halte (vgl. Puukko S. 84) das letztere für das wahrscheinlichere". / [3]) Darauf weist Puukko S. 86 f. mit Recht hin.

Gesetzes gehört hat und bei der Sanktionierung desselben offenbar unbeteiligt gewesen ist, spricht auch nicht gerade für sie[1]). Fällt aber auch diese, nur ihrer Unklarheit wegen so geschätzte, Hypothese in sich zusammen, so bleibt uns nur übrig festzustellen: unser Bericht bietet keinerlei Handhabe, über den (oder die) Urheber des josianischen Gesetzbuches irgendwelche auch nur einigermaßen zuverlässigen Angaben zu machen! Wir müssen uns also einfach bei der Feststellung bescheiden: Josia hat nach dem in nichts Wichtigem als unglaubwürdig zu erweisenden Bericht II. Reg. 22 f. mit kräftigen Mitteln dem aufgefundenen Gesetzbuch Geltung zu verschaffen gesucht; daß er selbst sich erst durch die Verfertigung des Gesetzbuches die Handhabe für seine Maßnahmen geschaffen habe, oder daß ihm von irgendwelchen Kreisen oder Einzelpersonen jener Tage diese Handhabe geliefert worden sei, ist dagegen eine völlig unstatthafte Annahme. Somit ergibt sich auch von diesen Erwägungen aus, was wir schon in dem Abschnitt über die „Glaubwürdigkeit“ des Berichts II. Reg. 22 f. feststellten, daß wir in nichts berechtigt sind, von einem Betrug, einer Mystifikation oder dgl. zu reden[2]). — —

Zu dem gleichen Resultat wird uns die Tatsache führen,

[1]) In extenso wird das Märchen von den prophetisch beeinflußten Priesterkreisen von Bertholet („Rel. in Gesch. und Gegenwart“ III, 663 f.) vorgetragen. — Gegen die Annahme von „Parteien“, von deren Existenz wir nichts wissen, hat sich besonders Valeton, Theol. Tijdschr. 1881 (VII, 217—222) ausgesprochen. — Hempel, der, wie wir schon sahen, annimmt, daß „ein Mann aus der niederen Priesterschaft die alte Tempelregel bearbeitete“, läßt diesen gleichfalls „prophetisch gesonnen“ sein (vgl. S. 259). Er soll etwa im letzten Lebensjahre des Hiskia oder in der ersten Zeit Manasses tätig gewesen sein. Erfreulich ist bei Hempel der Versuch, an Stelle der nebelhaften „Kreise“ oder „Parteien“, die das Gesetzbuch hergestellt haben sollen, eine Einzelpersönlichkeit von Fleisch und Blut zu setzen (vgl. S. 256 f.). / [2]) Bemerkt sei hier noch, daß auch vom Dt. aus höchst zweifelhaft ist, ob man zu Schlüssen auf „priesterliche“ oder „prophetische“ Urheber desselben berechtigt ist. Fries sagt (S. 65): „Es ist ein Irrtum, wenn man im Dt. das Resultat eines „Kristallisationsprozesses prophetischer Gedanken und Anregungen“ (Bertholet) hat erblicken wollen. Aber das Dt. ist auch kein Kompromiß prophetischer und priesterlicher Interessen (Cheyne)“. „Die einzige Tendenz, die zu verspüren ist, ist die Einschärfung der Rechte der Leviten.“

(die wir anhangsweise in diesem Abschnitt erledigen wollen), daß nur bei der Annahme, daß von Hilkia wirklich ein altes Werk ans Tageslicht gebracht wurde, dessen Urheber in jenen Tagen nicht gesucht werden kann, die Reform Josias von irgendwelchem Erfolg begleitet sein konnte. — Der Erfolg der Reform war ein erstaunlicher! Wenn wir nicht annehmen wollen, daß unser Bericht uns die Proteste, die gegen die Maßnahmen Josias geltend gemacht wurden, unterschlagen hat [1]), so hat sich kaum Widerspruch gegen das Gesetzbuch erhoben. Da, wie wir sahen, der König nicht als Urheber desselben in Frage kommt, so hat er das Buch unbedingt für echt gehalten. Er konnte „so nur urteilen, wenn er der Überzeugung war, daß den Vätern diese Verfassung einmal ausdrücklich übergeben gewesen sei, und wenn das wiedergefundene Buch durch sich selbst genügenden Beweis dafür abgab, daß die Väter es besessen" [2]). Und wie viele Interessen durch dies Buch verletzt wurden, das haben wir schon in den früheren Darlegungen angedeutet, wollen es aber jetzt noch einmal übersichtlich zusammenstellen. Die Jerusalemer Priesterschaft, die wir uns ziemlich umfangreich vorstellen müssen, sah sich einer völlig neuen Gottesdienstpraxis gegenübergestellt; zog sie auch im ganzen aus dieser später erhebliche Vorteile, so bleibt es doch wunderbar, daß sich kein einziger Verteidiger der bisherigen Praxis in ihr gefunden zu haben scheint. Das wäre unbegreiflich [3]), wenn das Gesetzbuch nur einen Schatten von Verdacht hätte aufkommen lassen, als sei es erst einige Jahrzehnte zuvor verfaßt worden. Die Götzenpriester ferner, die von Josia mit Vernichtung bedroht und nach Angaben unseres Berichtes in vielen Fällen wirklich ausgerottet wurden, müssen sich den Gewaltmaßregeln des Königs gegenüber wehrlos gefühlt haben; hätten sie nur entfernt den oder die Urheber dieses Gesetzbuches namhaft machen können, so wäre der entrüstetste

---

[1]) Zu solcher Annahme liegt keinerlei Grund vor, da der Bericht bisher, wo wir ihn auch prüften, einen zuverlässigen Eindruck gemacht hat. Es gilt außerdem auch hier: wer unserem Bericht eine solche Unterschlagung von Tatsachen zutraut, verliert jedes Recht, ihn bei anderer Gelegenheit in einer Einzelheit für zuverlässig zu halten! / [2]) Vgl. Klostermann I, S. 94.

[3]) Man denke nur an die Einführung der neuen Agende durch Friedr. Wilh. III., oder an ähnliche Ereignisse aus der Kirchengeschichte!

Protest ihrerseits selbstverständlich gewesen. Die Jahwe-Höhenpriester, die durch Josia ihres Amtes verlustig gingen, haben sich in der Erkenntnis, daß gegen das hohe Alter dieses Buches nicht aufzukommen sei, schließlich gebeugt[1]. Die Propheten, die künftig mit der Autorität eines allgemeingültigen Gesetzes zu rechnen hatten, welche ihr freies Wirken beeinträchtigte und tatsächlich später das Absterben der Prophetie zur Folge hatte, haben, weil sie an das Alter dieses Gesetzbuches glauben mußten, Josia beigepflichtet, und die Masse des Volkes endlich, die auf den Götzendienst und erst recht auf den Jahwehöhendienst sicher nur ungern verzichtete und künftighin ihre religiösen Bedürfnisse nur noch in der Hauptstadt befriedigen konnte, hat diesem Buche gegenüber die bisherige Praxis preisgegeben. Das ganze Volk also[2] in allen seinen Gliedern und Ständen erfuhr die tiefsten Eingriffe in sein religiöses und kultisches Leben — und allgemein fügte man sich! Wenn man an den Widerspruch denkt, den Gregors VII. „neues Gebot" oder gar Luthers Reformation gefunden hat, so begreift man kaum, wie das israelitische Volk eine so gewaltige Neuerung ohne erheblichen Widerstand über sich hat ergehen lassen können. Man begreift es einzig und allein dann, wenn das Josianische Gesetzbuch weder äußerlich noch innerlich die geringsten Anhaltspunkte bot, seine Herkunft aus uralter Zeit irgend in Zweifel zu ziehen[3]. — „Wie das Buch, sagt Klostermann sehr richtig (vgl. I S. 100), für sich selbst zum Könige spricht

[1]) Was man aus II. Reg. 23, 9 an Widerstand gegen sie herausgelesen hat, steht m. E. nicht im Text (vgl. S. 13 Anm. 2 dieser Arbeit). Doch zeigt dieser Vers, daß die Jahwe-Höhenpriester allerdings passiven (freilich erfolglosen!) Widerstand geleistet haben. Hätten sie aber das Buch als jung erweisen können, dürften sie sich schwerlich mit dieser Art von Protest begnügt haben. / [2]) Alle die zuvor genannten Argumente sind nicht neu; sie sind schon von Hengstenberg („die Authentie des Pentateuch"), Klostermann, Möller (vgl. bes. S. 12 ff.) erschöpfend dargelegt und niemals ernstlich widerlegt worden! Aber in der neueren Literatur werden sie vielfach kaum noch berührt! / [3]) Am ehesten könnte von den neueren Gelehrten Hempel diese Tatsachen mit seinen Darlegungen vereinigen. Nach ihm enthielt ja tatsächlich das Josiabuch (vgl. S. 255) uralte Bestandteile (die alte „Tempelregel von Silo"), die bis in die Richterzeit zurückgehen. Diese bilden nach ihm den Grundstock des Josiabuches; doch ist diese „Regel" mehrfach umgearbeitet und erweitert worden.

und ihn unter seine Autorität zwingt, so muß auch die Fundstätte und die Art der Auffindung, die tatsächliche Beschaffenheit der etwa vergilbten, zerfetzten, verwischten, in Unordnung gelagerten Pergamente, die Altertümlichkeit der Schrift und die Beschaffenheit der Sprache, dieses alles für sich selbst ein hinreichend deutliches Zeugnis dafür abgelegt haben, daß dies Buch vor unvordenklichen Zeiten vorhanden gewesen, dann zum alten Eisen geworfen und nur durch göttliche Vorsehung den Menschen zum Trotz erhalten und wieder ans Licht geführt worden sei. Es bedurfte nicht des Nachweises seines früheren Daseins durch gelehrte Forschung in den Annalen der Vergangenheit, um Glauben zu finden, und der Augenschein schloß jede Möglichkeit der Täuschung aus, so daß für Skeptik kein Raum blieb." Hier ergibt sich für alle, welche das josianische Gesetzbuch erst unter Manasse[1]) oder gar erst während Josias Regierungszeit[2]) entstanden denken, eine unlösbare Schwierigkeit. Sie können nicht im geringsten wahrscheinlich machen[3]) — versuchen es deshalb meist auch fast gar nicht! —, wie ein erst so junges Gesetzbuch, dem man sein nicht sehr hohes Alter doch sofort äußerlich ansehen mußte, vom ganzen Volke für uralt hat gehalten werden können. Stellt man sich gar vor, was tatsächlich heute auch manche Gelehrte tun, daß „von Anfang an verschiedene schriftliche Fixierungen des Programms der Reformpartei zu Jerusalem existierten" (vgl. Staerk S. 98), so wird der Erfolg, den Josia mit der Publizierung eines solchen Machwerks eines Kreises von Ver-

[1]) So Steuernagel „Zur Entstehung" S. 95. Er argumentiert dort allerdings vom Dt. aus und sagt: „Nichts spricht dagegen, vieles aber dafür, daß das Dt. bereits unter Manasse in der Form hergestellt ist, in der es unter Josia aufgefunden und publiziert worden ist." / [2]) Vgl. z. B. Marti bei Kautzsch[3] S. 239f. / [3]) Hier versagt auch Hempels Hypothese völlig! Die „alte Tempelregel", die erweitert und umgearbeitet war, und die den Grundstock des Josiabuches bildet, wurde von Sg[a] vorgefunden. Er schuf aus ihr (vgl. S. 255) das „Josiabuch", dem er später noch einige Stücke (unter Manasse?) beifügte. Freudig (vgl. S. 259) erkannte man in dem Funde „die alte Tempelregel". „Daß sie verändert war, wer merkte das; nach 70 Jahren!" — Dazu ist zu sagen, daß die Augen der Menschen dann außerordentlich scharf sind, wenn die Menschen in ihren materiellen Interessen geschädigt werden sollen!

fassern erzielte, zu einem noch größeren Rätsel! Das hat schon Klostermann (I, S. 99) mit vollem Recht gegen Cornill geltend gemacht. — Aber nicht nur äußerlich, auch inhaltlich muß das Gesetzbuch Josias keine Möglichkeit geboten haben, es in seinem Anspruch, uralt zu sein, zu verdächtigen. Wäre es wirklich so, wie Kautzsch[1]) annimmt, daß der Verfasser jenes Gesetzbuches[2]) „die Einkleidung oft außer acht und deutlich durchblicken ließ", daß das Gesetzbuch gar nicht aus der Wüstenzeit stammte, sondern daß es sich „in Wahrheit an ein längst seßhaftes, inmitten einer ziemlich hochgesteigerten Kultur lebendes Volk wendete", so erhebt sich wieder die naheliegende Frage: wie in aller Welt soll man sich vorstellen, daß unter den vielen um ihr Amt gebrachten Priestern, unter den Propheten oder unter dem Volk nicht ein einziger war, der auf diese eklatanten Fehler der Gesetzgebung hingewiesen und seinen späten Ursprung nachgewiesen hätte! Wenn vollends das von Josia publizierte Gesetz mosaisch zu sein behauptete[3]) und dabei doch den älteren für mosaisch geltenden Gesetzen in wichtigen Punkten widersprach[4]), so mußte auch dem Leichtgläubigsten sich die Frage aufdrängen: „sind nicht die Urheber dieses Gesetzes vielleicht unter unseren Zeitgenossen zu suchen?" Da solche Bedenken, unserem Bericht II. Reg. 22f. zufolge, nicht aufgetaucht sind, ist zu folgern, daß das Josiabuch auch seinem Inhalt nach allgemein für uralt gehalten wurde. Dafür, daß der Urheber des Josiabuches in der grauen Vorzeit gesucht wurde, mit anderen Worten: dafür, daß man das Buch wirklich für mosaisch gehalten hat, haben wir übrigens noch mehr Beweise[5]). Jeremia, der sich doch wirklich durch klaren Blick und durch Wahrhaftigkeit ausgezeichnet hat[6]),

---

[1]) Vgl. „Abriß"² S. 168. / [2]) Kautzsch schreibt: „der Deuteronomiker". / [3]) Dazu vgl. S. 104ff. dieser Arbeit. / [4]) Wie dies von Kautzsch, Wellhausen usw. behauptet wird. Der Gedanke der Kultuskonzentration soll nach den genannten Gelehrten im Josiabuche zum erstenmal gesetzlich fixiert gewesen sein, während Ex. 20, 24 ausdrücklich die Vielheit der Kultusstätten sanktioniert werde! Das neue Gesetzbuch trat (nach Staerk S. 105, der Kuenen folgt) „als Konkurrent des älteren elohistischen Bundesbuches auf" und war „dazu bestimmt, sachlich und literarisch an dessen Stelle zu treten". / [5]) Vgl. Klostermann I S. 94ff. / [6]) Der Bericht von der „Notlüge" (vgl. Kap. 38 fine) spricht nicht dagegen, da schon die Auf-

ist, wie an anderer Stelle ausführlich dargelegt ist [1]), dauernd für das josianische Gesetzbuch eingetreten, was schwerlich der Fall gewesen wäre, wenn er dessen Urheber unter seinen Zeitgenossen oder unter den Zeitgenossen Manasses oder Hiskias gesucht hätte. Der Verfasser des Kernstücks von II. Reg. 22 f., der wie wir sahen vor 607 schrieb [2]), und der um 600 schreibende erste Redaktor der Königsbücher [3]), der das Kernstück seinem Werke einverleibte, haben gleichfalls den Urheber des Josiabuches in den ältesten Zeiten der israelitischen Geschichte gesucht. Und auch in den späteren Jahrhunderten hätte Josia schwerlich als Wohltäter und segensreicher Reformator gegolten (vgl. II. Chron. 34. 35), wenn man sein Gesetzbuch als Falsifikat jemals ernstlich zu verdächtigen gewagt hätte. „Es liegt auf der Hand, sagt Wellhausen [4]), daß wir in Neh. 8—10 eine genaue Parallele zu II. Reg. 22. 23 haben". Wie hätte man — auf diese Dinge mußten wir in anderem Zusammenhang schon einmal hinweisen [5]) — wohl nach dem Exil noch einmal eine solche Verpflichtung auf ein „uraltes" Gesetzbuch wagen können, wenn jemals nachgewiesen oder nur nachzuweisen versucht worden wäre, daß das für uralt ausgegebene Josiabuch in Wahrheit dem Jahrhundert Josias entstammte?! [6])

Daß Esra für seine Publikation auf Erfolg rechnen konnte, ist nur möglich, wenn Josias Gesetzgebung für völlig einwandfrei gegolten hat. Wäre übrigens — und damit schließen wir diesen Abschnitt — das josianische Werk trotz all dieser Argumente dennoch ein Produkt des 7. Jahrhunderts, so hätte jedenfalls, mit Möller zu reden [7]), der Fälscher mehr Glück als Verstand gehabt. Er hätte sein Werk dem Mose zugeschrieben [8]); aber „was für sonderliche Autorität durfte er erwarten, seinem Buche zu sichern, indem er ihm nur dieselbe alte Etikette aufklebte, welche die früheren Ordnungen [9]) auch

zeichnung derselben zeigt, daß Jeremia auch gegen sich selbst schonungslos aufrichtig war! / [1]) Vgl. S. 54 ff. dieser Arbeit. / [2]) Vgl. S. 24 f. dieser Arbeit. / [3]) Vgl. S. 20 dieser Arbeit. / [4]) Vgl. a. a. O. S. 406. / [5]) Vgl. S. 59 dieser Arbeit. / [6]) Die Veröffentlichung des Gesetzes unter Esra widerlegt m. E. völlig die Behauptung Wellhausens (S. 403 Anm.), Jeremia habe (vgl. Jer. 8, 7—9) „in Sack und Asche für seine Begünstigung des Dts. Buße getan". / [7]) Vgl. a. a. O. S. 11 f. / [8]) Der als Gesetzgeber κατ' ἐξοχήν galt. / [9]) Um die sich doch auch in der Zeit, in der man sie kannte, das Volk

hatten"[1])? Bleibt der Erfolg, den Josia mit seinem Unternehmen hatte, schon bei der Tatsache, daß sein Buch von allen Seiten für uralt gehalten wurde, in hohem Maße erstaunlich, so wäre er, wenn nur eine Möglichkeit bestand, die Urheber des Werkes im 7. Jahrhundert zu suchen, schlechterdings unbegreiflich!

f) Welche Reformmaßnahmen im einzelnen wurden von Josia getroffen?

Bisher haben wir die Reformation Josias mehr im Allgemeinen betrachtet und über die Möglichkeit, resp. innere Wahrscheinlichkeit, Erwägungen angestellt. Sehen wir uns in diesem Abschnitt nun einmal näher an, wie wir uns das Verfahren des Königs wohl im einzelnen vorzustellen haben, als er seine Maßregeln traf. —

Das Gesetzbuch war aufgefunden, an seiner Echtheit wurde von keiner Seite gezweifelt; ob seine Durchführung ohne harte Kämpfe im Innern möglich sein werde, war nicht vorauszusehen. Vor allem mußte das Volk zum Eingehen der Verpflichtung (בְּרִית), dem Buche unverbrüglich Folge zu leisten, bewogen werden. Zwangsmaßnahmen allein — das scheint schon Josia gewußt zu haben — schaffen ja nur selten dauernde Veränderungen auf dem Gebiete der Religion und Sittlichkeit; sie bestärken oft die widerspenstigen Elemente nur in der Verteidigung ihrer Irrtümer. Bevor das Volk jedoch zu solcher Verpflichtung willig gefunden werden konnte, mußten etwaige Widerstände gegen das Gesetz beseitigt, mußte vor allem der Tempel selbst, in dem naturgemäß am besten diese Verpflichtung stattfand, einer gründlichen Säuberung[2]) unterzogen werden. Denn es ging doch unmöglich an, daß in dem mit heidnischen Kultgegenständen angefüllten Heiligtum der Akt der „Bundesschließung" vollzogen wurde! Erst Tempelreinigung, dann „Bundesschließung": so allein kann die Reihenfolge gewesen sein[3])! Weil diese „Bundesschließung" das Wichtigste

als Ganzes kaum kümmerte! / [1]) Vgl. Klostermann I, S. 98f. / [2]) Nach den Forderungen des aufgefundenen Buches! / [3]) Darauf ist besonders von Oestreicher (S. 204) sehr richtig hingewiesen worden. „Der als unmittel-

von Josias Taten darstellt, ist sie (d. h. V. 23, 1—3) vermutlich von ihrer ursprünglichen Stelle (vor 23, 21 ff.) an ihren jetzigen Platz unmittelbar nach Empfang der Huldabotschaft gesetzt worden. Setzt man die Verse 23, 1—3 an der genannten Stelle ein, so ergibt sich ein völlig glatter, innerlich viel natürlicherer Zusammenhang! Es bleiben dann alle die II. Reg. 23, 4 ff. berichteten Reformen eine Folge des Buchfundes; der Text selbst wird durch diesen Eingriff in keiner Weise vergewaltigt [1]). — Gehen wir nun der Reihe nach die einzelnen Maßregeln des Königs durch! Um dies zu können, müssen sie zuvor unter einen größeren Gesichtspunkt gerückt werden, nämlich unter die Frage: was wollte Josia eigentlich? Kam es ihm in erster Linie auf Kultusreinigung oder auf Kultuskonzentration an? Der erste Eindruck bei der Lektüre der Kapitel II. Reg. 22 f., der auch bei näherem Zusehen sich voll bestätigt, ist der, daß es sich hier durchaus zunächst um eine Säuberung des Kultus von heidnischen Kultgegenständen und Bräuchen handelt (vgl. 22, 17!); die Kultuskonzentration ist nur Mittel zu diesem Zweck und also etwas Sekundäres [2]). Die neuere Kritik, geleitet von der Absicht, zwischen unserem Bericht und dem Dt. möglichst enge Beziehungen herzustellen, hat diese Sachlage völlig verwirrt. Sie hat entweder so getan, als stünden in unserem Bericht Kultusreinigung und Kultuskonzentration auf fast ganz derselben Stufe [3]), oder sie hat gar letztere in II. Reg. 23 in den

---

bare Folge der Gesetzesauffindung erfolgende neue Bundesschluß kann unmöglich in dem noch nicht gereinigten Tempel stattgefunden haben. — Im einzelnen weicht unsere Darstellung, wie das Folgende zeigen wird, freilich stark von Oestreicher ab. / [1]) Oestreichers Verfahren scheint mir dem Bericht II. Reg. 22 f. (und zwar II. Chron. 34, 3—7 zuliebe) nicht gerecht zu werden. Nach seiner Ansicht (vgl. S. 203) ist der Bericht II. Reg. 22 f. nicht genügend in Ordnung. Die 23, 4 ff. erzählten Reformen haben sich größtenteils schon vor der Auffindung des Gesetzbuches abgespielt (vgl. S. 40 dieser Arbeit). / [2]) Doch kann ich Fries nicht beipflichten, wenn er (S. 30) behauptet, „daß Josia niemals eine absolute Zentralisation des Kultus beabsichtigt habe“. „Josia hat nur im Interesse der Jahwereligion gegen die heidnische Abgötterei Front gemacht.“ — Oestreicher (S. 213) stimme ich zu, wenn er sagt, die Kultuskonzentration ist „nicht die Hauptsache des Berichts über die Reform“. Ich muß ihm aber widersprechen, wenn er sie nur für eine Episode erklärt und ausführt, daß sie nur als eine vorübergehende Vorsichtsmaßregel für den Fall eines befürchteten Einmarsches assyrischer Truppen gedacht war. / [3]) Vgl. z. B. Staerk S. 97.

Vordergrund zu stellen gesucht[1]), weil nämlich *im* Dt. die Kultuskonzentration der leitende Gesichtspunkt ist[2]). Weder bei der Kultussäuberung, der die Hauptpartien von II. Reg. 23 gewidmet sind, noch bei der Kultuskonzentration, auf die nur einige Verse dieses Abschnittes ausdrücklich hinweisen, handelt es sich übrigens um Dinge, die in Israel gänzlich *unerhört und völlig neu* waren! Das muß selbst Wellhausen zugeben (vgl. auch S. 57, Anm. 1 dieser Arbeit); während er nämlich in der Regel bemüht ist, die außerjerusalemischen Jahwealtäre für durchaus legitim zu erklären, gibt er sich hier, um das Gelingen von Josias Reform auch von seinen Voraussetzungen aus als möglich erscheinen zu lassen, plötzlich alle Mühe zu zeigen, wie in dem Jahrhundert vor Josia der Tempel zu Jerusalem zu besonderer Wertschätzung gelangt sei! „Die Propheten, so heißt es nun plötzlich“[3]), verleugneten ihre Sympathien für Jerusalem nicht“; „mochte das Haus Jahwes in Jerusalem auch selber der Reinigung nicht unbedürftig sein, den Vorzug vor den Winkelaltären verdiente es nach ihrer Ansicht doch“[4]). Josia hat dann nur — nach Wellhausen — aus dem etwa ein Jahrhundert vor ihm aufgekommenen Glauben an die höhere Würde des jerusalemischen Tempels die praktische Konsequenz gezogen[5]). Es ist natürlich unmöglich, im Rahmen unserer Abhandlung auf diese Dinge genau einzugehen; Wellhausens Theorie ist jedoch — soviel muß wenigstens gesagt werden — im höchsten Grade anfechtbar[6]). Man muß wohl annehmen, daß in Israel *von jeher* eine strenge auf Kultuskonzentration abzielende Theorie neben einer lax gehandhabten Praxis, die eine Vielheit der Jahwealtäre zuließ, bestanden hat. Die Schrift-

[1]) Auf diesen Fehler ist von Möller wiederholt (vgl. z. B. a. a. O. S. 16) stark hingewiesen worden, ohne daß man freilich seine klaren Darlegungen genügend beachtet hätte. / [2]) Vgl. König a. a. O. S. 49. — Für besonders irreführend halte ich die Darstellung in Kautzschs „Abriß“ S. 167. / [3]) Vgl. a. a. O. S. 24. [4]) Vgl. a. a. O. S. 26. / [5]) d. h. in Wahrheit war sie in dem Buche gezogen, das Josia durchzuführen sich bereit zeigte! / [6]) Wie unbehaglich sich manche von Wellhausens Anhängern bei ihrer Behauptung fühlen, daß vor Josia der Höhenkult allgemein für einwandfrei gegolten habe, das hat Baensch ausgeplaudert, wenn er (vgl. Puukko S. 34 unten) von der Stelle Ex. 20, 24 b sagt, in בְּכָל־הַמָּקוֹם sei der Artikel tendenziös eingefügt, „als man die Stelle auf den zweiten Tempel (in toto ambitu templi) bezog“. Mit solcher Argumentation kann man natürlich alles beweisen!

propheten haben sich schon lange vor Josia für die Umsetzung jener Theorie in die Wirklichkeit eingesetzt[1]); aber erst Josia hat, als er durch den Gesetzesfund zur Kultusreinigung genötigt war, ihr bei dieser Gelegenheit zu allgemeiner Anerkennung verholfen. — Nach diesen Vorbemerkungen schauen wir nun Josia bei seiner Reformation zu! Daß die Maßnahmen, die er traf, sich in wenigen Tagen abgespielt haben, wie Kittel (S. 302) für möglich hält, erscheint mir ausgeschlossen. War auch Josias Land nur klein, so machen sich selbstverständlich derartige Dinge, wie sie hier erzählt werden, überhaupt nicht von heute auf morgen. Der Bericht II. Reg. 23, 4 ff. zählt sie auch schwerlich in der richtigen Reihenfolge auf. Es liegt nahe anzunehmen, daß der König mit seinen Reformen zunächst in Jerusalem begonnen hat, daß er dann das ländliche Gebiet seines Reiches in Angriff nahm und daß schließlich seine Maßnahmen auch auf die Gebiete des ehemaligen Nordreichs sich erstreckten[2]). — Zunächst ging der König gegen die Mißbräuche am Hauptheiligtum vor. Da ihm hierbei Hilkia und die Tempelpriesterschaft ihre Unterstützung liehen[3]), ist es nötig, mit einigen Sätzen auf den damaligen Bestand der jerusalemischen Geistlichkeit etwas näher einzugehen. Als obersten Beamten am Tempel sehen wir den „Hohenpriester" fungieren; ihm stehen zur Seite die „Unterpriester"; als Dienstpersonal werden „Schwellenhüter" erwähnt. Wie wir bei den Erörterungen über die textliche Beschaffenheit der Kapitel II. Reg. 22 f. sahen[4]), liegt vom Text aus kein

[1]) Vgl. Wellhausen S. 25: „Schon zur Zeit Michas, im ersten Drittel des 7. Jahrhunderts, muß der Tempel als ein Gotteshaus ganz eigener Art gegolten haben, sodaß es paradox war, ihn mit den Bamoth Judas auf eine Stufe zu stellen." Wir fügen hinzu: das war schon lange vor Micha paradox! Auch Jesaja (vgl. Steuernagel „Zur Entstehung" S. 103) hält die Verehrung Jahwes in Jerusalem für das Ideal (vgl. bes. 18, 7). Näheres über diese Frage vgl. bei Möller (S. 29) und Bredenkamp, „Gesetz und Propheten". / [2]) Die „Bundschließung" könnte möglicherweise vor den zuletzt genannten Maßnahmen stattgefunden haben! Mehr aus praktischen Rücksichten behandeln wir sie in diesem Abschnitt erst nach ihnen, um sie nicht von der Passahfeier, mit der sie zusammengehört, loszutrennen. — Ein guter Versuch, die einzelnen „Phasen" der josianischen Reformation aufzuzeigen, findet sich bei Oestreicher S. 204 f. / [3]) Vgl. II. Reg. 23, 4. / [4]) Vgl. S. 6 f. dieser Arbeit.

Grund vor, das הַגָּדוֹל in 22, 4. 8; 23, 4 zu streichen. Dennoch wird heute fast allgemein[1]) behauptet, daß es sich hier nur um einen redaktionellen Zusatz handeln könne. Warum soll aber der Glossator jenen Zusatz nur an jenen drei Stellen gemacht haben? Wenn es einen späteren Leser wirklich störte, daß Hilkia hier nur als „der Priester" bezeichnet wurde, so wäre es ihm doch wohl ein Leichtes gewesen, ihn auch an den anderen Stellen, an denen er noch heute „der Priester" im Text heißt, als den „Hohenpriester" zu bezeichnen. Die Torheit des Interpolators, die allzuoft dann herhalten muß, wenn Kritiker Torheiten begehen, kann schließlich nicht immer als erklärendes Moment herangezogen werden! Einmal muß doch auch schließlich der Titel הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל in Israel aufgekommen sein. Zwar sagt Wellhausen[2]): „Eine Figur von so unvergleichlicher Bedeutung[3]) ist dem übrigen A. T. fremd, selbst Ezechiel kennt noch keinen Hohenpriester mit eminenter Heiligkeit". Aber er muß fortfahren: „Schon vor dem Exil war allerdings der Tempeldienst zu Jerusalem so großartig und das Personal so zahlreich, daß eine geregelte Ämterteilung und abgestufte Rangordnung eine Notwendigkeit war." Warum in aller Welt sollen wir dann in unserem Bericht, woselbst uns von solcher Rangordnung erzählt wird, sofort einen redaktionellen Eingriff annehmen? Es wird ja auch von seiten vieler Kritiker[4]) gelegentlich gern darauf hingewiesen, daß das „im Exil zustande gekommene Kultusreformprogramm", welches später Esra verwirklichte und in dem der Hohepriester eine große Rolle spielte, an vorexilische Bräuche angeknüpft habe; aber es wird von denselben Kritikern leider nur äußerst selten mit diesem Zugeständnis ernst gemacht[5]). Es dürfte sich mit dem Titel „hoher Priester" vermutlich so ähnlich verhalten haben, wie mit dem Papsttitel der römischen

[1]) Vgl. Steuernagel „Einleitung" S. 368: „da die vorexilische Zeit keinen Hohenpriester kennt." Vgl. Kittel S. 300. Benzinger S. 190. Puukko S. 5. Bötticher S. 4. Stade und Schwally S. 290 u. a. — Nur wenige Forscher (z. B. Fries S. 68 כֹּהֵן par préférence) lassen Hilkia diesen Titel. / [2]) Vgl. a. a. O. S. 142. / [3]) Ich gestatte mir die Frage: wird die Bedeutung Hilkias ohne das הַגָּדוֹל vielleicht geringer?! / [4]) z. B. von Cornill, aber auch von Wellhausen selbst. / [5]) Sellin redet in seiner Schrift „Zur Einleitung" sehr richtig in ähnlichem Zusammenhang von dem „Eierkuchen ohne Eier".

Bischöfe: er ist verhältnismäßig früh von dem jerusalemischen Oberpriester [1]) (dem כֹּהֵן הָרֹאשׁ II. Reg. 25, 18) in Anspruch genommen worden, aber es hat erst einige Zeit gedauert, ehe er zur Anerkennung gelangt ist. Den Titel hier zu streichen oder nach 25, 18 zu korrigieren, wie vielfach geschieht, liegt jedenfalls kein sachlicher Grund vor und v. Baudissin behält recht, wenn er entschieden bestreitet [2]), daß die hohepriesterliche Würde erst eine nachezechielische Einrichtung sei [3]). — Wie der „Hohepriester" so haben auch (nach 23, 4) „die Unterpriester" dem König bei der Tempelreinigung ihre Mitwirkung nicht versagt. Auch über sie sind einige kritische Bemerkungen unvermeidlich. Wie wir bei Besprechung des Textes von 23, 4 fanden [4]), liest T statt כֹּהֲנֵי הַמִּשְׁנֶה in diesem Verse den Singular כֹּהֵן; da II. Reg. 25, 18 auch nur von einem כֹּהֵן מִשְׁנֶה die Rede ist, hat man, wie wir erwähnten, auch für unseren Vers 23, 4 angenommen, daß dem Oberpriester oder (ersten) Priester ursprünglich nur ein zweiter Priester zur Seite gestanden habe. Erst als man aus dem bloßen הַכֹּהֵן, resp. aus dem כֹּהֵן הָרֹאשׁ, den כֹּהֵן הַגָּדוֹל gemacht habe, seien aus dem „zweiten Priester" „die Unterpriester" geworden. Wir haben schon bei Besprechung des Textes von 23, 4 dies als sehr unwahrscheinlich bezeichnet, und brauchen jetzt das dort Gesagte nur kurz zu ergänzen. Hat einen Leser in 23, 4 der eine Unterpriester wirklich gestört, warum hat er dann nicht in 25, 18 ebenfalls den Text geändert [5])? Die zwischen 23, 4 und 25, 18 nun entstehende Differenz war doch erst recht störend! Eine Schwierigkeit bleibt also, wenn man in 23, 4 den („ursprünglichen") Singular sich in den Plural umgesetzt denkt, dennoch übrig; da ist es doch wohl das Rich-

[1]) Zu dessen Vorgängern vgl. Möller S. 116: „Die Stellung eines Eli (I. Sam. 1 f.), eines Ahimelech (I. Sam. 21 f.), eines Zadok und Ebjathar beweist ganz unwiderleglich, daß es schon vor dem 7. Jahrhundert einen Unterschied innerhalb des Priesterstandes gab." / [2]) Vgl. „die Geschichte des atl. Priestertums" 1889, S. 127 ff. „Einleitung in die Bücher des A T." S. 188 / [3]) Gerade das Vorkommen dieses Titels in unserem Bericht könnte darauf hinweisen, daß das „Kernstück II. Reg. 22, 4 usw. dem jerusalemischen Oberpriester vielleicht nicht fernsteht! / [4]) Vgl. S. 10 f. dieser Arbeit. / [5]) Zu solcher Änderung lag 25, 18 allerdings weniger Grund vor. Er hätte dort etwa schreiben können: „einen der Unterpriester, namens Zephanja".

tigere, den MT in 23, 4 lieber unkorrigiert hinzunehmen! Warum sollte es auch nicht, wie es in späterer Zeit neben dem ἀρχιερεύς die ἀρχιερεῖς gab[1]), neben dem כֹּהֵן מִשְׁנֶה (25, 18) die Gruppe der כֹּהֲנֵי הַמִּשְׁנֶה (23, 4) gegeben haben? Hätten wir außerdem in 23, 4 wirklich ursprünglich כֹּהֵן הַמִּשְׁנֶה zu lesen, wie man heute fast allgemein annimmt, so würde man mit Recht auch bei dem zweithöchsten Priester einen Eigennamen (wie bei dem Oberpriester!) erwarten! Auch bliebe es unverständlich, wenn neben dem niederen Tempelpersonal (den Schwellenhütern) nur der erste und zweite Priester mit dem Geschäft der Tempelreinigung vom König beauftragt wurden, während wir uns doch (nach dem zuvor erwähnten Zitat von Wellhausen!) „den Tempeldienst zu Jerusalem so großartig und das Personal so zahlreich" vorzustellen haben, „daß eine geregelte Ämterteilung und abgestufte Rangordnung eine Notwendigkeit war". Läßt man dagegen 23, 4 unverändert, so ergibt sich der völlig befriedigende Sinn: der König zog das gesamte Tempelpersonal für seine Befehle heran: den Hohenpriester, die Unterpriester und die Dienerschaft!

Zunächst wurden aus dem Tempel „alle Geräte, die für den Baal, die Astarte[2]) und das ganze Heer des Himmels angefertigt waren", hinausgeschafft; sie wurden in den Gefilden von Kidron[3]) verbrannt und ihr Staub (wenn wirklich, erst erheblich später) nach Bethel gebracht. Ob all diese Gerätschaften aus brennbaren Stoffen bestanden haben (also nicht aus Metall!), ist nicht sicher zu sagen. Wohl aber wird das von dem Astartebildnis selbst (23, 6[4])) zu gelten haben, das aus dem Tempel von Jerusalem gleichfalls ins Kidrontal gebracht und verbrannt wurde, während man seinen Staub auf die Gräber des Pöbels streute[5]). Ferner brach der König

[1]) Vgl. neben Hebr. 9, 7. 25 etwa Matth. 2, 4; Luc. 3, 2 u. a. — Fries S. 68 Anm. 2: „Von den Levitenpriestern sind die כֹּהֲנֵי מִשְׁנֶה zu unterscheiden, welche in II. Reg. 23, 4 (vgl. II. Reg. 25, 18; Jer. 52, 24) erwähnt werden, denn mit diesen ist wahrscheinlich eine höhere Priesterklasse gemeint, die dem Hohenpriester sehr nahe stand, vielleicht ungefähr den neutestamentlichen ἀρχιερεῖς entsprechend." / [2]) Vgl. S. 10 dieser Arbeit. / [3]) Vgl. ebendort S. 10f. / [4]) Vgl. S. 11 Anm. 6 dieser Arbeit. Im M. T. steht (vermutlich falsch) statt der „Astarte" הָאֲשֵׁרָה (sowohl V. 6 als auch V. 7). / [5]) Kittel (S. 301) verweist hier gut auf Jer. 26, 23.

(V. 7) — diese Maßregel war eine notwendige Folge der bisherigen Anordnungen — „die Behausungen der Geweihten ab, die sich am Tempel Jahwes befanden“, in denen (neben der selbstverständlichen Prostitution!) Gewänder für die Astarte[1]) hergestellt wurden. Zu den besonders anstößigen Stätten Jerusalems gehörte auch das auf der Südseite der Stadt liegende, ins Kidrontal einmündende Tal Ben Hinnom[2]) (V. 10), in dem sich eine (vgl. Jes. 30, 33) mit Holz angefüllte Feuergrube (תֹּפֶת) befand, die zu heidnischem Götzendienst benutzt worden war[3]). Dazu[4]) beseitigte (23, 11) der König „die Rosse, welche der König von Juda [zu Ehren] der Sonne am Eingange (vgl. S. 14 dieser Arbeit) zum Tempel Jahwes hingestellt hatten, nach der Zelle des Kämmerers Nethan-Melech zu, die im Parwarim (einem westlichen Anbau an den Tempel, vgl. I. Chron. 26, 18) lag; die Wagen der Sonne aber verbrannte er“. „Und die Altäre (23, 12), die sich auf dem Dache befanden (vgl. S. 14 dieser Arbeit), welche die Könige von Juda hergestellt hatten, und die Altäre, die Manasse hergestellt hatte, brach der König ab und warf den Schutt von ihnen ins Kidrontal.“

Da, wie wir sahen, die jerusalemische Priesterschaft (23, 4) dem König bei diesen Maßnahmen half und da sich offenbar — wenigstens wird davon nichts berichtet — Widerstand in der Bevölkerung der Hauptstadt nicht regte, konnte der König Jerusalem gründlich säubern. Er ging, nachdem ihm hier die Durchführung der Forderungen des Gesetzbuches geglückt war, vermutlich planmäßig[5]) Schritt für Schritt weiter. In Juda hatte er, wollte er den Forderungen des Gesetzbuches gerecht werden, eine doppelte Aufgabe zu erfüllen: Beseitigung des auf manchen Höhen betriebenen Götzen-

[1]) Vielleicht als Amulete? Vgl. auch Act. 19, 24. Doch ist (vgl. S. 11 dieser Arbeit) 23, 7b vielleicht eine Glosse. / [2]) Vgl. Kittel S. 302. Statt בני־ה' ist wohl der Singular zu lesen. / [3]) Der מֹלֶךְ, dem hier Kinder geopfert wurden, ist vermutlich nicht Jahwe! (gegen Benzinger S. 193). Die Stelle Micha 6, 7 ist hier keinesfalls heranzuziehen! / [4]) Die Reihenfolge der Handlungen ist nicht mehr sicher feststellbar. / [5]) Der Text von 23, 4ff. läßt die ursprüngliche Ordnung nicht mehr klar erkennen. Daß die jetzige Reihenfolge der Ereignisse in 23, 4ff., die völlig Unzusammenhängendes bisweilen zusammenstellt, nicht die rechte ist, wird unbestreitbar sein. Schwer jedoch ist es, zu sagen, wie das gegenwärtige Chaos in 23, 4ff. wohl entstanden ist.

dienstes und Sistierung des gleichfalls auf Höhen gepflegten lokalen Jahwedienstes! Da heute in der Kritik die Ansicht verbreitet ist, daß in damaligen Zeiten eine scharfe Scheidung zwischen diesen beiden Punkten gar nicht existierte, wird es nötig sein, auf die Frage des Höhendienstes ausführlicher einzugehen. Wir gehen davon aus, daß in unserem Bericht II. Reg. 23, 4ff. eine völlig verschiedene Behandlung von „Höhenpriestern" festzustellen ist! Während uns nämlich 23, 8 von Josia erzählt wird, er habe „alle Priester aus den Städten Judas kommen lassen und habe die Höhen verunreinigt, woselbst die Priester geopfert hatten, von Geba an bis nach Beerseba" und während es 23, 9 von diesen selben Priestern heißt, daß sie „den Altar in Jerusalem nicht zu besteigen pflegten[1]), sondern ungesäuerte Brote[2]) inmitten ihrer Brüder aßen", lesen wir 23, 19f., Josia habe „alle die Höhentempel, die sich in den Städten von Samarien befanden, welche die Könige von Israel errichtet hatten, beseitigt (הֵסִיר) und habe alle die Höhenpriester, die daselbst waren, auf den Altären geschlachtet"[3]). Sehen wir hier zunächst ganz von der Frage ab[4]), ob Josia sich überhaupt auf dem Boden des „Nordreichs" reformatorisch betätigt hat, so läßt die doppelte Behandlung jener Priester nach unserem Bericht gar keine andere Erklärung zu, als diese: es muß wahrscheinlich von Josia (wenn nämlich unser Bericht 23, 19f. Tatsächliches meldet!), sicherlich aber von dem Verfasser unseres Berichts ein gewaltiger Unterschied zwischen „judäischen" und „samaritanischen" Höhenpriestern gemacht worden sein[5]). Jene müssen als Verirrte, diese als Verbrecher angesehen worden sein; im Südreich dürfte es sich beim „Höhendienst" also zumeist nur um regel-

[1]) Vgl. S. 13 Anm. 2 dieser Arbeit. / [2]) Vgl. S. 13f. dieser Arbeit. Für מַצּוֹת ist, wie dort gesagt ist, vielleicht מָנוֹת zu lesen. / [3]) Die Echtheit der Verse 23, 19f. zu bezweifeln, sehen wir uns nicht genötigt. Vgl. S. 16. / [4]) Auf sie wird S. 88 noch einzugehen sein! / [5]) Setzen wir einmal den sehr unwahrscheinlichen Fall (vgl. Kittel S. 303, Benzinger S. 194 u. a.), die Verse 23, 19f. seien wirklich nur „eine nachträgliche Verallgemeinerung zu 23, 15" und also als späterer Einschub zu betrachten, so dürften sie dennoch nicht völlig ignoriert werden! Der Mann, der sie geschrieben hat, schied scharf die von ihm erwähnten Höhenpriester des Nordreichs von den 23, 8f. erwähnten Höhenpriestern in Juda.

widrigen Jahwedienst, im Nordreich dagegen um wirklichen Götzendienst gehandelt haben! Die Dinge scheinen also ganz einfach zu liegen. Kompliziert wird die Sache erst durch 23, 5, wo berichtet wird: „Josia beseitigte (הִשְׁבִּית) die Götzenpriester (הַכְּמָרִים), welche die Könige von Juda eingesetzt und die dann auf den Höhen in den Städten Judas und in der Umgebung Jerusalems geräuchert hatten, sowie die, welche dem Baal, der Sonne, dem Monde, den Tierkreisbildern und dem ganzen Heere des Himmels räucherten.“ Wer sind diese כְּמָרִים? Sind sie, wie man heute in Wellhausens Gefolgschaft meist annimmt, Jahwehöhenpriester oder wirkliche Götzenpriester? Unsere Stelle scheint die erstere Annahme nahe zu legen, denn durch das „und“ vor אֶת־הַמְקַטְּרִים werden die כְּמָרִים von den eigentlichen Götzenpriestern getrennt. Nun zeigt aber die Stelle Hos. 10, 5, wo die כְּמָרִים im Zusammenhang mit dem Stierkult von Bethaven erwähnt werden, und noch mehr die Stelle Zeph. 1, 4, wo die כְּמָרִים als Götzendiener von den (gleichfalls mit der Sünde der Untreue gegen Jahwe behafteten) כֹּהֲנִים gesondert genannt werden[1]), daß auch an unserer Stelle nicht an Jahwehöhenpriester (im Sinne von 23, 8f.) gedacht sein wird, von denen sie ja auch schon durch den verächtlichen Namen (כְּמָרִים) unterschieden werden[2]). Da keinerlei Anlaß vorliegt, das כְּמָרִים hier für interpoliert zu halten (gegen Kamphausen u. a.), so ist also das ו vor אֶת־הַמְקַטְּרִים entweder zu streichen, oder aber es muß (trotz dagegen sprechender Bedenken) die Übersetzung für möglich gehalten werden: „Josia beseitigte die כְּמָרִים, und zwar (הַמְקַטְּרִים) soweit sie geräuchert hatten usw.“ Ist dem aber so, dann greift auch die Beseitigung dieser „Pfaffen“ (V. 5) nicht mehr (wie z. B. Kittel S. 300 behauptet) dem Vers 23, 8 vor („was die Vermutung eines späteren Zusatzes bestätigt“), sondern dann handelt es sich in V. 5 um ganz andere Leute, als in V. 8. Das הִשְׁבִּית (V. 5) wäre dann auch nicht

---

[1]) Nach Rothstein (Kautsch [3] II S. 69) ist allerdings dort der Satzteil „zugleich mit den Priestern“ (mit G) zu tilgen. Aber auch dann erscheinen die כְּמָרִים dort als Götzendiener. / [2]) Daß in unserem Text an „Götzenpriester“ gedacht werden muß, bestätigt auch Kamphausen (bei Kautzsch [3] S. 544), wenn er sagt: „der Interpolator identifiziert die Höhenpriester, die doch Josia V. 8 nach Jerusalem versammelt, kurzweg mit Götzenpriestern.“

(nach 23, 8f.) milde zu verstehen: „er sistierte", sondern mehr in Anlehnung an 23. 19 (הֵסִיר) „er beseitigte", d. h. er rottete gewaltsam aus.

Man muß also zwischen „Höhendienst" (= lokalem Jahwedienst) und „Höhendienst" (= wirklichem Götzendienst) scharf scheiden, wie man das früher in der alttestamentlichen Wissenschaft auch mit Recht immer getan hat; dann und dann allein erklären sich die verschiedenen Aussagen in unserem Texte auf höchst natürliche Weise [1]), ohne daß man fortgesetzt zu dem allzubequemen Mittel der Streichung von Versen oder zu „Interpolationen" zu greifen braucht [2]).

Besonders *Wellhausen* hat alles getan, um diese Frage *völlig zu verwirren!* Wie er sich bemüht (vgl. z. B. S. 184. 281), die religiösen Zustände im Nordreich mit denen des Südreichs bis hin zum Exil fast ganz auf eine Stufe zu setzen, die Verehrung Jahwes im Stierbild für fast vom ganzen israelitischen Volke für normal gehalten und nur für von einigen Propheten bekämpft hinzustellen, so ist von ihm *jeder greifbare Unterschied* zwischen wirklichem Götzendienst und Jahwehöhendienst *verwischt* worden. Durch Verwendung des Wortes „*Synkretismus*" (vgl. auch Staerk, S. 102 u. a.) hat er sich der Verpflichtung zu klaren Definitionen geschickt entzogen: man kann nämlich mit diesem Worte unschwer allen Götzendienst in Israel für verfälschten Jahwedienst und umgekehrt allen Jahwehöhendienst gelegentlich für Götzendienst erklären, während im A. T. vielfach (vgl. z. B. II. Reg. 22, 17) sehr klare Ausdrücke stehen. Unser Textabschnitt zeigt, daß zu Josias Zeit im ehemaligen Nord-

---

[1]) Ich kann also auch Fries nicht recht geben, der (vgl. S. 33f.) in den II. Reg. 23, 8f. erwähnten בָּמוֹת heidnische Kultusstätten sieht (gegen deren Priester hätte Josia nicht so milde auftreten können! Vgl. Bötticher S. 8f.) und der (S. 69) zwar richtig die כְּמָרִים als „Levitenpriester an lokalen Heiligtümern, die sich gegen die Jahwereligion vergangen hatten und Priester an den Altären *fremder* Götter geworden waren", charakterisiert, der aber fälschlicherweise diese כְּמָרִים mit den 23, 8f. genannt כֹּהֲנִים gleichsetzt.

[2]) Auch Benzinger (S. 192) betrachtet, wie Kittel, den Vers 23, 5 als Einschub in die alte Erzählung. Er sagt: daß die „Höhenpriester" königliche Beamte waren, sei „sonst nirgends gesagt, sei auch nicht wahrscheinlich". Von Jahwehöhenpriestern würde das zutreffen, von „Götzenpriestern" (vor Josia regierten bekanntlich Amon und Manasse — vgl. II. Reg. 21, 3ff.!!) dagegen nicht. Ähnlich wie Benzinger äußert sich Puukko (S. 6) zu 23, 5.

6*

reich Jahwehöhendienst (wohl) gar nicht mehr, daß dagegen in Juda neben diesem wirklicher Götzendienst reichlich zu finden war! Josia ging nun gegen den wirklichen Götzendienst im Südreich (und, wie wir noch sehen werden, auch im ehemaligen Nordreich) mit äußerster Strenge, gegen die Vertreter des Jahwehöhendienstes dagegen mit großer Milde vor.

Den abgesetzten Jahwehöhenpriestern seines Reiches wurde nämlich (23, 9), nachdem man sie in Jerusalem konzentriert hatte, zwar das Amtieren am jerusalemischen Tempel nicht gestattet[1]), doch bekamen sie die ihnen zugesicherten Anteile[2]) an den Priestergefällen. Die Maßregel des Königs, die Jahwehöhenpriester von jedem weiteren Priesterdienst auszuschließen, eine Maßregel, die selbstverständlich „den Anfang ihrer Degradation" bedeutete[3]), wäre völlig unverständlich, wenn Wellhausen und seine Anhänger mit ihrer Behauptung recht hätten, daß nämlich diese Jahwehöhenpriester eigentlich ganz in ihrem Rechte gewesen wären; sie wäre unerhört, wenn keinerlei Tradition vorhanden gewesen wäre, daß die Art, wie diese Jahwepriester den Jahwekult betrieben hatten, der echten Jahweverehrung nicht entsprach. Dann hätte Josia diese Priester nicht nur nicht milde, sondern geradezu roh behandelt, indem er sie ihres Amtes auf Grund eines neuentdeckten Gesetzes einfach enthob und sie für eine Schuld bestrafte, die sie gar nicht begangen hatten[4]). Die Anordnung des Königs (immer noch vorausgesetzt, daß eine solche wirklich erfolgt ist!) würde dagegen klar und bewiese, wie gesagt, große Milde, wenn es sich bei diesen Jahwehöhenpriestern[5]) um Leute gehandelt hätte, die es eigentlich hätten besser wissen können, wie Jahwe verehrt sein wollte[6]). Doch noch immer sind die Schwierig-

---

[1]) Ich folge einstweilen (doch vgl. schon S. 13 Anm. 2 dieser Arbeit!) der üblichen Übersetzung von 23, 9: „sie durften nicht zum Altare Jahwes in Jerusalem hinansteigen!" / [2]) Für מַצּוֹת, das nur sehr schwer zu erklären ist, lesen wir besser מָנוֹת (vgl. S. 13f. dieser Arbeit). Der Sinn muß in beiden Fällen der sein, daß der Unterhalt dieser Priester sichergestellt wurde.

[3]) Vgl. Kamphausen bei Kautzsch[3] S. 544. / [4]) Möller (S. 75) zitiert in ähnlichem Zusammenhang den Ausspruch Wellhausens: „Bisher besaßen diese (d. h. die Jahwehöhenpriester) das Priestertum und zwar nicht zufolge eigenmächtiger Anmaßung, sondern vermöge ihres guten Rechts." / [5]) Wir wir annehmen! / [6]) Vgl. S. 57 Anm. 1 dieser Arbeit.

keiten, die mit den „Höhenpriestern" in unserem Berichte verknüpft sind, nicht erschöpft. Ist nämlich, wie heute fast allgemein angenommen wird, das Dt. (oder richtiger: D.) von Josia publiziert worden[1]), so hätte der König (vorausgesetzt, daß 23, 9 mit Recht übersetzt werden müßte: „die Höhenpriester durften nicht zum Altare Jahwes in Jerusalem hinansteigen") die depossedierten Höhenpriester den Anordnungen des neuen Gesetzes (Dt. 18, 6–8) zuwider noch immer viel strenger behandelt, als er das durfte. Ja, man kann mehr sagen: so hätte sich Josia in flagranten Widerspruch zu demselben Gesetz gesetzt, das ihm als Unterlage für sein Handeln diente und auf das er das Volk[2]) feierlich verpflichtete. Das ist natürlich im höchsten Grade unwahrscheinlich! Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, hat man auf kritischer Seite zwei höchst anfechtbare Methoden angewendet. Man hat[3]) — leichter kann man es sich bekanntlich niemals machen! — Dt. 18, 6—8 der Hauptsache nach für einen „späteren Einschub" erklärt; die Notiz 18, 7 sei erst nach 620 hinzugeschrieben, indem jemand die Partei der Höhenpriester ergriff; Josia habe auch in dieser Beziehung ganz nach dem aufgefundenen Gesetzbuch gehandelt und erst der Berichterstatter von II. Reg. 22f.[4]), der das Dt. bereits mit dem Einschub kannte, habe dann beides miteinander in Einklang gebracht. Gegen diese grenzenlose Willkür ist schon von Puukko[5]) energisch Einspruch erhoben worden, der klar zugibt: „Die Inkongruenz

[1]) Daran wird sich auch (vgl. S. 118f. dieser Arbeit) kaum zweifeln lassen. Nur ist, wie später zu zeigen sein wird, höchst unwahrscheinlich, daß D allein den Fund Hilkias gebildet hat. / [2]) Nach dem jetzigen Text von II. Reg. 23 vor seinen Maßnahmen gegen die Höhenpriester, nach der von uns angenommenen Umstellung von II. Reg. 23, 1—3 vor 23, 21ff. bald nach seinen Maßnahmen gegen die Höhenpriester. / [3]) Vgl. Steuernagel „Zur Entstehung" S. 79 Anm. S. 51f. „Einleitung" 1912 S. 190f. Doch vgl. auch Stade, „Bibl. Theol. des A. T.s" S. 263f. — König (a. a. O. S. 142f.) nennt Steuernagels Aufstellungen mit Recht „gebrechlich". Vgl. auch Hempel S. 223 Anm. 5. / [4]) Resp. wieder ein Glossator! / [5]) Vgl. S. 67: „Dt. 18, 7 fügt sich in jeder Hinsicht tadellos in den Zusammenhang." Vgl. auch Bötticher S. 48. — Kittel, „Gesch. Israels" I (1916) S. 348 will sich damit helfen, daß es sich nach dem Sinn von Dt. 18, 6—8 nur um eine vorübergehende Übersiedelung handle. Das wird von König (a. a. O. S. 142) gut widerlegt.

zwischen Dt. 18, 6—8 und II. Reg. 23, 8f. ist handgreiflich"[1]. Die zweite zuvor als höchst anfechtbar bezeichnete Methode, mit diesem „handgreiflichen" Widerspruch fertig zu werden, stammt m. W. von Wellhausen. Er hat, um beide Stellen mit seiner ganzen Geschichtskonstruktion in Einklang setzen zu können, einen kleinen Roman ersonnen! Die Urheber des deuteronomischen Gesetzes, so sagt er, hätten ursprünglich die Absicht gehabt, die abgesetzten Jahwehöhenpriester mit zum Altardienst in Jerusalem zuzulassen. Aber der Versuch Josias, dies praktisch durchzuführen, sei an dem Widerstande der Jerusalemer Tempelpriesterschaft gescheitert; unsere Stelle II. Reg. 23, 9 enthalte noch Spuren dieses Kampfes. Dieser Wellhausensche Roman, der ein reines Phantasieprodukt ist, hat bei allen Anhängern Wellhausens, aber auch bei vielen, die sonst stark von ihm abweichen, begeisterte Aufnahme gefunden. Er gilt, obwohl er nichts als Vermutungen enthält, heute in der alttestamentlichen Wissenschaft fast als beglaubigte Geschichte[2]. Die einzige Möglichkeit, ohne solche Kunststücke die beiden Stellen II. Reg. 23, 9 und Dt. 18, 6—8, die sich m. E. unbedingt aufeinander beziehen, miteinander zu vereinigen, erscheint mir

[1]) Vgl. noch Oestreicher S. 209: „Sollte II. Reg. 23, 9 besagen, Josia habe sich mit voller Absicht und klarem Bewußtsein über die unzweideutige Bestimmung des ihm vorgelegten Gesetzes hinweggesetzt, so enthielte die Stelle nicht etwa nur einen leisen Tadel gegen den König, sondern die schärfste Verurteilung, die man sich nur denken kann." / [2]) Der Roman steht in den Prolegomena, vgl. z. B. S. 133, 139ff. u. a. Bertholet trägt ihn a. a. O. S. 662f., Staerk a. a. O. S. 99 in extenso vor. Marti in Kautzsch[3] S. 258. Kittel a. a. O. S. 301. Die unermüdlich wiederholte Wendung lautet meist: „Das Verhältnis beider Stellen wird das von Theorie und Praxis sein." — Unter den unzähligen Äußerungen über das Verhältnis von Dt. 18, 6—8 und II. Reg. 23, 8f., auf die nicht sämtlich eingegangen werden kann, sei noch auf die Bemerkungen Böttichers (S. 9 u. 48) (der Vf. von 23, 9 wollte „nur eine einmalige Ausnahme konstatieren, die die eigentümliche Versammlung nötig machte"), Königs (a. a. O. S. 54 u. 142f.) und Hempels S. 222f. hingewiesen. Nach letzterem wollte der Vf. von II. Reg. 23, 9 „die Schuld ausdrücklich von Josia abwälzen". — Eigene Wege in dieser Frage gehen besonders Möller (S. 17f.), der Dt. 18, 6ff. überhaupt nicht auf Jahwehöhenpriester bezieht, und Oestreicher, der die Stelle Dt. 18, 6ff. nicht mit Jerusalem verquickt sehen will. („Der Ort, den Jahwe erwählen wird" bedeutet demnach: „jeweils der betreffende Ort den Jahwe erwählen wird.")

die zu sein: man übersetze, wie schon mehrfach gesagt wurde, den Vers 23, 9 nicht: „sie durften nicht besteigen“; sondern man betrachte als seinen Sinn: „sie pflegten nicht zu besteigen.“ Dann hat Josia auch in dieser Beziehung das aufgefundene Gesetz zur Anwendung zu bringen gesucht, aber die Jahwehöhenpriester haben sich mit der geplanten Regelung nicht zufrieden gegeben. Sie haben an dem Jerusalemer Priesterdienst fortdauernd unter Protest nicht teilgenommen, man hat ihnen aber, da sie nicht völlig brotlos gemacht werden konnten, trotz ihres Protestes an den Priestergefällen ihren Anteil gelassen! — So wurden also, um es noch einmal zusammenfassend zu sagen, von Josia in seinem Lande nach der Säuberung Jerusalems zunächst „die Götzenpriester beseitigt (23, 5), welche die Könige von Juda eingesetzt und die dann auf den Höhen in den Städten Judas und in der Umgebung Jerusalems geräuchert hatten, und zwar die, welche dem Baal, der Sonne, dem Monde, den Tierkreisbildern[1]) und dem ganzen Heere des Himmels geopfert hatten.“ Die Höhen der Bocksgestalten[2]) (vgl. 23, 8b), die am Eingange des Tors des Stadthauptmanns Josua sich befanden, wurden vielleicht erst bei dieser Gelegenheit zerstört. Auch „die Höhen (V. 13), die östlich von Jerusalem, südlich vom Ölberge[3]) lagen, die Salomo, der König von Israel, der Astarte, dem Scheusal der Sidonier, und dem Kamos, dem Scheusal der Moabiter, und dem Milkom, dem Greuel der Ammoniter, errichtet hatte, ließ der König verunreinigen“. „Auch zertrümmerte er die Malsteine und hieb die Ascheren um und füllte ihre Stätten mit Menschengebeinen“ (23, 14). Mit gleichem Eifer wurden auf Josias Veranlassung auch die Höhen zerstört, auf denen man Jahwe geopfert hatte[4]); doch verfuhr man gegen die Jahwepriester, die ja z. T. vermutlich in gutem Glauben gehandelt hatten,

[1]) So wird מַזָּלוֹת jetzt meist mit Recht übersetzt; vgl. dazu Jeremias, „Handbuch der altorientalischen Geisteskultur“, 1913, S. 188 ff. / [2]) Statt „Höhen der Tore“, was sinnlos ist, muß dies Wort eingesetzt werden (statt הַשְּׁעָרִים ist zu lesen: הַשְּׂעִירִים); vgl. Kittel, S. 301 u. S. 12 dieser Arbeit. / [3]) Vgl. S. 15 dieser Arbeit. / [4]) Hempel (S. 25) wendet mit Recht gegen Oestreicher ein, daß man zwischen dem „Niederreißen“ und „Verunreinigen“ keinen großen Wertunterschied feststellen könne; beide Wörter werden promiscue gebraucht; um „vorübergehende Maßnahmen“ handelte es sich in keinem Falle.

denkbar milde. — Sein Verhältnis zu Assur (vgl. Oestreicher S. 202 und S. 42 ff. dieser Arbeit) gestattete dem Josia sogar später — doch vermutlich erst längere Zeit nach den Reformen in Juda! —, mit seinen Maßnahmen über das engere Gebiet seines Reiches hinauszugreifen und gegen den verhaßten Kultus des einstigen „Nordreichs“ vorzugehen. „Den Altar zu Bethel (23, 15), die Höhe, die Jerobeam, der Sohn Nebats, der Israel zur Sünde verführte, errichtet hatte, auch diesen Altar samt der Höhe brach er ab.“ „Dazu (23, 19 f.) beseitigte Josia auch alle die Höhentempel, die sich in den Städten von Samaria befanden, welche die Könige von Israel errichtet hatte, (Jahwe) zum Zorne zu reizen, und verfuhr mit ihnen ganz so, wie er zu Bethel getan hatte. Und alle die Höhenpriester, die daselbst waren, schlachtete er auf den Altären und verbrannte auf ihnen Menschengebeine. Darauf kehrte der König nach Jerusalem zurück[1].“ — Nachdem nun die Reinigung des Kultus in Juda durchgeführt war[2], schritt der König dazu, diese seine Maßnahmen dadurch für die Zukunft sicherzustellen, daß er das ganze Volk eine Verpflichtung eingehen ließ, dem aufgefundenen Gesetzbuch unverbrüchlich Folge leisten zu wollen. Die Verse 23, 1—3 stehen ja, wie schon erwähnt wurde[3], vermutlich jetzt an falscher Stelle; sie müssen wohl ursprünglich unmittelbar vor 23, 21 ff., mit denen sie eng zusammengehören, gestanden haben und sind vermutlich von einem Manne, der die Kultussäuberung in Jerusalem und Juda nicht nur als Maßnahme des Königs, sondern als vom ganzen Volke gebilligte Tat hinstellen wollte, an ihren jetzigen Platz gerückt worden. Ich

---

[1]) Die Frage, ob Josia in das Nordreich hat übergreifen können, ist sehr umstritten. Bötticher (S. 11), Staerk (S. 96), Steuernagel („Einleitung“ S. 368) und andere halten es für ziemlich ausgeschlossen; Oestreicher, der (S. 202) annimmt, daß Josia in seinen späteren Regierungsjahren das Gebiet des ehemaligen Nordreichs von Assur zu Lehen erhielt, tritt warm für die Glaubwürdigkeit der Notizen von II. Reg. 23 ein; auch Gunkel („Rel. in Gesch. u. Gegenwart“ III, S. 661), Hempel (S. 24 Anm. 3) (S. 206) und Puukko (S. 9 f.) halten die betreffenden Notizen in II. Reg. 23 für glaubhaft. — Winckler (K. A. T.[3] S. 277) will die Schwierigkeiten z. T. damit lösen, daß er בֵּית אֵל nicht als Eigennamen faßt, sondern als „Tempel“, und das Wort ursprünglich sich auf Jerusalem im Text beziehen läßt.

[2]) Also vermutlich vor den Reformmaßnahmen im ehemaligen Nordreich!

[3]) Vgl. S. 73 f. dieser Arbeit.

stimme also in gewisser Hinsicht Fries bei, der (S. 39) sagt: „Eine Analyse des Textes II. Reg. 23, 21 zeigt deutlich, daß in der Quelle, die der Redaktor der Königsbücher benutzte, das Passahfest als die unmittelbare (und nach dem Chronikbuche einzige) Folge der Verpflichtung des Volkes zu der neuen Bundesschrift dargestellt worden ist. Denn der Ausdruck סֵפֶר הַבְּרִית הַזֶּה in II. Reg. 23, 21 zeigt, daß unmittelbar vorher von der Bundesschrift und der Verpflichtung des Volkes die Rede gewesen ist.“ Aber während Fries gewissermaßen die Verse 23, 21 ff. hinaufrücken möchte (hinter 1—3) und es stark in Frage stellt, „ob Josias Reformation ihre historische Veranlassung wirklich in dem im Tempel aufgefundenen Gesetzestext gehabt hat“, möchte ich die Verse 1—3 hinunterrücken hinter 23, 20. Dann ergibt sich, daß nach der Säuberung des jerusalemischen Tempels von heidnischen Bestandteilen und nach der Vernichtung des heidnischen Gottesdienstes außerhalb Jerusalems, sowie nach der Beseitigung des falschen Jahwehöhendienstes, die der König auf Grund des gefundenen Buches [1]) als Autokrat durchführte, von Josia eine feierliche Verpflichtung des ganzen Volkes auf das neue Gesetz in die Wege geleitet worden ist. Für diesen Akt hatte der König die Zeit des Passahfestes gewählt [2]). Er ließ, wobei er sich gewiß auf das aufgefundene Buch bezogen haben wird, alle Vornehmen von Juda und Jerusalem (23, 1) zu sich entbieten und befahl, nachdem allgemein — die Priester und Propheten sind nur ihres Ansehens wegen besonders genannt — die Verpflichtung auf das zu diesem Zweck verlesene Gesetzbuch eingegangen war, allem Volke also (V. 21): „Feiert Jahwe, euerm Gotte, ein Passah, wie es in diesem Bundesbuche vorgeschrieben ist.“ Und tatsächlich kam, obwohl dies Passah am Zentralheiligtum eine starke Neuerung gegen die frühere Passahsitte

[1]) Für falsch halte ich es, wenn Fries (S. 3) nach Klostermanns Vorgang meint, „daß das Buch, das sich im Tempel befand, keine direkte Bedeutung hatte für die sog. Reformation des Josia, daß vielmehr die einzige aus den Quellen zu konstatierende Folge desselben die Feier eines außerordentlichen Passahfestes war“. / [2]) Da bei diesem Feste vermutlich der Protest der Landpriester, an dem Kultus in Jerusalem teilzunehmen, zum ersten Male recht ins Licht trat, ist vermutlich schon sehr früh das מַצּוֹת (in 23, 9) für ein ursprünglicheres מָנוֹת eingedrungen. Vgl. S. 13f. dieser Arbeit.

bedeutete [1]), die gemeinsame Volksfeier in Jerusalem unter großer Beteiligung zustande [2]) (Staerk). — Daß mit der Verordnung der neuen Passahfeier auf Dt. 16 und nicht auf Ex. 34, 25 Bezug genommen wird, erscheint mir gewiß [3]). Letztere Stelle hätte, obwohl sie (vgl. S. 120 dieser Arbeit) vielleicht auch zu dem Josiabuche gehört hat, allein schwerlich zu einem besonders feierlichen Akte den Anlaß geboten; auch Ex. 23, 15 ff., auf die sich besonders Oestreicher (S. 208) stützt, mit ihrer Bestimmung „alles Männliche soll vor Jahwe an den drei hohen Festen vor Jahwe erscheinen“ kommt für das Passah Josias nicht in erster Linie in Frage, da II. Reg. 23, 21 ff. gerade von dieser Forderung nichts Besonderes erwähnt ist. Wohl aber gab Dt. 16, 5 ff. die Mittel an die Hand, das ganze Volk zu einer wirkungsvollen kultischen Handlung am Passahfeste zu vereinigen. Auffallend ist es ja, daß in unserem Bericht so wenig über die neue Art der Passahfeier gesagt ist, zumal da die Ausmalungen der Chronik über den Verlauf dieser Feier, wie an anderer Stelle gezeigt wurde (vgl. S. 41), nicht ohne weiteres als glaubwürdig gelten können. Aber wenn Fries (a. a. O. S. 51) meint: „Keiner hat bisher sagen können, in welcher Hinsicht Josia bei seinem Passahfeste gerade das Dt. als Richtschnur genommen hat“, so ist das nur bedingt richtig. Er hätte sagen müssen: „keiner hat bisher beweisen können“; denn an einer begründeten Vermutung fehlt es, wie wir schon oben andeuteten, nicht. „Nach V. 21, sagt z. B. Steuernagel [4]), müssen wir annehmen,

---

[1]) Vgl. Kautzsch [3] S. 545 zu II. Reg. 23, 22: „Bisher war Passah allerorten in den Häusern gefeiert worden.“ — Hempel S. 253 Anm. 2: In der Zentralisation des bisher als häusliche Feier begangenen Passahfestes „sehe ich das Charakteristische der Passahfeier des Josia“. Vgl. auch Steuernagel, „Einleitung“ S. 190. / [2]) Für falsch halte ich die Notiz Kittels (S. 303) zu 23, 21 ff.: „Das Passah beginnt nicht erst jetzt, nach der Vernichtung der Höhen, sondern hat längst begonnen“ und die Annahme Oestreichers (S. 208), nach dem Schluß des Berichts über die josianische Passahfeier in II. Chron. 35 scheine „eine Generalmusterung der noch übrigen nationalen Heeresmacht das eigentlich dabei Beabsichtigte und diesem Feste seine hervorragende Bedeutung Verleihende gewesen zu sein“. / [3]) Selbstverständlich wird Ex. 34, 25 der Name „Passah“ beizubehalten sein! Wellhausens Notiz zu der Stelle (S. 82 Anm. 1): „Die originelle Form des Spruches Ex. 34, 25 ist Ex. 23, 18 (חגי, nicht חג הפסח) erhalten“, gehört zu der berüchtigten „Reduktionsmethode“. / [4]) Vgl. „Zur Entstehung“ S. 78 f. Vgl. auch Staerk S. 100 u. a.

daß das ganze Volk (כָּל־הָעָם) an dieser Passahfeier in Jerusalem beteiligt war. Nun besteht gerade darin das Neue der dt. Vorschrift 16, 1—2. 5—7, daß das Passah *nicht in den einzelnen Ortschaften*, sondern von dem ganzen Volke *gemeinsam in Jerusalem*[1]) gefeiert werden sollte." Daß mit dieser Verlegung des Passahfestes an das Zentralheiligtum etwas Ungewöhnliches geschah, wird dann von unserem Berichterstatter mit den Worten (V. 22) bestätigt: eine so einheitliche Feier war seit den Tagen der Richter nicht vorgekommen. Der Mann, der diesen Vers geschrieben hat, hat also vermutlich die rechte Vorstellung davon gehabt, was das eigentlich Neue an Josias Passahfeier war[2]). Daß es sich in der Reflexion II. Reg. 23, 22f. nur um ein „freies Produkt des lange Zeit nach diesem Ereignis schreibenden Verfassers handelt"[3]), ist *nicht* anzunehmen. Diese Reflexion stammt vielmehr aus dem Staunen des *Zeitgenossen*, der Josia an uralte Ordnungen anknüpfen sah, die allem in der Praxis bis dahin Üblichen bei der Passahfeier widersprachen. So bildete also das gemeinsame Begehen dieses Festes in Jerusalem gleichsam *den krönenden Abschluß des großen Werkes des Josia*, was übrigens auch daraus hervorgeht, daß der Berichterstatter[4]) an die Feier des Passahs noch einmal eine in hohen Tönen gehaltene Anerkennung des Königs (23, 25) gehängt hat.

g) War Josias Reformation durch Maßnahmen früherer Könige (etwa Hiskias) vorbereitet?

Daß die Reformmaßnahmen Josias innerhalb seines Reiches gelangen, war, wie wir früher darlegten, zum großen

---

[1]) Man hat sehr richtig auf das nicht unbetonte בִּירוּשָׁלִָם (V. 23) hingewiesen. / [2]) Steuernagel, „Zur Entstehung" S. 78f. ist anderer Ansicht. / [3]) Wie Staerk (S. 100) behauptet. Wir stellten allerdings auch unsererseits (vgl. S. 19f.) fest, daß in den Versen 23, 21—27 eine Verknüpfung des Kernstücks von II. Reg. 22f. mit den umrahmenden Notizen des ersten Redaktors stattgefunden hat. Aber auch der erste Redaktor des Königsbuchs schrieb nicht „lange Zeit nach diesem Ereignis". / [4]) Der Vers 23, 24 wird (vgl. S. 17 dieser Arbeit) vielfach als Glosse angesehen. Der Inhalt von v. 24 paßt tatsächlich nicht in den jetzigen Zusammenhang! An sich werden die Notizen glaubwürdig sein.

Teil eine Folge der Tatsache, daß von keiner Seite etwas Gewichtiges gegen die Echtheit des aufgefundenen Gesetzbuches geltend gemacht werden konnte. Das ganze Volk würde sich aber schwerlich so widerstandslos, wie es nach II. Reg. 22f. der Fall gewesen zu sein scheint, dem neuen Gesetzbuch, selbst wenn es aufs beste beglaubigt gewesen wäre, gefügt haben, wenn nicht zugleich noch irgendwie die Forderungen des Buches an einer Tradition im Volke einen Halt gehabt hätten! Der Hinweis Wellhausens darauf[1], daß schon Amos, Hosea und Jesaja eine Bewegung gegen den alten volkstümlichen Kultus[2] auf den Höhen eingeleitet haben, reicht jedoch nicht zu der Annahme aus, daß man im ganzen Volke ein, wenn auch undeutliches, Bewußtsein davon hatte, daß die rechte Jahweverehrung anders aussehen mußte, als sie vor Josias Reformation meist aussah. Wie man sich zu Lebzeiten der genannten Propheten um ihre Worte wenig gekümmert hatte, so standen auch zu Josias Zeit ihre Aussprüche bei der Masse des Volkes schwerlich hoch in Ansehen! Nein, es müssen vor Josia auch einzelne Zeitabschnitte vorhanden gewesen sein, in denen man ähnlichen Zielen, wie sie Josia mit seiner Reform verfolgte, von volkswegen nachgestrebt hat. Daß dem wirklich so war, bestätigt uns, wenigstens für einen Fall, der Bericht II. Reg. 18, 4ff., in dem erzählt wird, daß bereits der König Hiskia (720—692[3])) eine Kultusreform in der Art Josias durchzuführen versucht hat; daß aber auch Hiskia bereits an eine bessere Vergangenheit seines Volkes angeknüpft hat, ist überaus wahrscheinlich (vgl. II. Reg. 12, 1ff.)[4]. Die Geschichtlichkeit der hiskianischen Reform (besonders in der Art, in der sie uns berichtet wird) ist allerdings stark in Frage gestellt worden[5]. So hat man etwa

---

[1]) Vgl. a. a. O. S. 48. / [2]) Daß Wellhausen sich diesen schwerlich richtig vorstellt, sahen wir schon (S. 83) bei den Erörterungen über den Begriff „Synkretismus". Zwischen Jahwekult und direktem Götzendienst hat man in Israel meist klar zu scheiden gewußt. / [3]) Vgl. Steuernagel, „Einleitung" S. 351. / [4]) Vgl. Sellin, „Zur Einleitung in das A. T." S. 46: „Dafür, daß bereits seit dem salomonischen Tempelbau die Kultuskonzentration in der Luft liegen mußte, haben wir doch eigentlich keinen schlagenderen Beweis, als das Aufstellen der Stierbilder in Bethel und Dan." Sellin verweist a. a. O. auch auf das ganz selbstverständlich klingende Attribut Jahwes Jes. 8, 18. / [5]) Z. B. von Wellhausen, Stade, Smend u. a.

gesagt[1]), II. Reg. 18, 4a sei aus syntaktischen Gründen als späterer Einschub anzusehen, oder man hat betont[2]), der Reformversuch Hiskias sei zu spurlos verlaufen, um glaubwürdig zu sein; besonders bei Jesaja — das hat besonders Cornill hervorgehoben — müßten sich Nachwirkungen eines solchen Ereignisses finden; auch habe Josia an den Versuch seines Vorgängers offenbar nicht angeknüpft. Auch die weitere Bezeugung der hiskianischen Reform in unseren Quellen (II. Reg. 18, 22 = Jes. 36, 7) hat man für unzuverlässig erklärt. Während Kuenen (I, 1, 205) die hiskianische Reform dadurch zu verdächtigen sucht, daß er behauptet, die Maßregel Hiskias erscheine als eine willkürliche, also als eine nicht durch ein Gesetz Jahwes geforderte, behauptet Puukko (S. 71 ff.) von II. Reg. 18, 22: „Auch hier bleibt die Möglichkeit offen, daß der ganze Bericht nachdeuteronomisch sei.“ Daß man sich jedoch bei diesen Behauptungen nicht ganz wohl fühlt, bezeugen die halben Zugeständnisse, die auch von Bestreitern der Echtheit dieser Stellen gemacht werden. So äußert sich z. B. Wellhausen (S. 47 f.) folgendermaßen: „Das steht jedenfalls fest, daß, wenn an der in Rede stehenden Angabe überhaupt etwas ist, Hiskia nur einen schwachen und gänzlich erfolglosen Versuch in dieser Richtung gemacht hat.“ Tatsächlich sind denn auch alle die genannten Einwände[3]) gegen die Glaubwürdigkeit der Kultusreform Hiskias völlig widerlegt worden. In II. Reg. 18, 4 ist gegen die Beseitigung des Schlangenbildes durch Hiskia Tatsächliches nicht einzuwenden[4]); diese Notiz würde aber völlig in der Luft schweben, wenn man den Anfang des Verses wegschnitte! Was ferner die „Spurlosigkeit der Reform Hiskias“ angeht[5]), so liegt sie nur dann vor, wenn man alle Spuren (z. B. II. Reg. 22, 18 = Jes. 36, 7) künstlich durch Streichung wegschafft. Im übrigen ist ja auch Josias Reform, wenigstens

[1]) Vgl. Stade I, 607. Puukko S. 71 ff. / [2]) Vgl. Wellhausen S. 25, 47 u. a. / [3]) Es sind nur die wichtigsten aufgeführt worden. Wer sich genauer über den gegenwärtigen Stand der Frage nach der Geschichtlichkeit der hiskianischen Reform unterrichten will, sei besonders auf Sellin („Zur Einleitung“ S. 42 ff.) und Cornill („Zur Einleitung“ S. 57 ff.) verwiesen. / [4]) Das wird z. B. von Puukko auch zugegeben. / [5]) Klostermann (I, S. 103) findet auch in II. Reg. 23, 25 noch solche „Spur“, sofern dort von Josia (im Gegensatz zu Hiskia) gesagt werde, er habe sich „nach der ganzen Thora Moses“ gerichtet.

nach Wellhausen (S. 27, S. 184 u. a.), fast spurlos verlaufen, und bei Hiskias Reform ist das noch viel begreiflicher, da auf ihn ein Manasse und ein Amon folgten[1])! Daß Josia nicht an die Versuche Hiskias angeknüpft habe, ist nichts als eine Behauptung, die viel unwahrscheinlicher ist, als das Gegenteil. Und dem Propheten Jesaja können wir nicht vorschreiben, was er in seinen Aufzeichnungen hätte erwähnen müssen[2]). Auch geben sich, worauf Sellin mit Recht aufmerksam macht, die Jes. 1, 10 ff. und Mi. 3, 9—12 enthaltenen Schilderungen von Volkszuständen sehr wohl „als die denkbar natürlichsten Folgen einer wohlgemeinten kultischen Reform“ [3]). Daß der Rabsake, wie II. Reg. 18, 22 berichtet, die Maßregel Hiskias für eine willkürliche, den Zorn des israelitischen Gottes herausfordernde erklärt, ist von seinem Standpunkte aus wohl verständlich; wollte man, um diese in gutem Zusammenhange stehende Notiz zu verdächtigen, mit dem beliebten Argument kommen, daß die Schriftsteller der Antike die Reden meist selbst geformt haben, so wäre zu erwidern, daß gerade Worte eines Unterhändlers genau beachtet zu werden pflegen. Und weiter: II. Reg. 21, 3 wird zum Überfluß die hiskianische Kultusreform ein drittes Mal bezeugt; auch diese Stelle, die im Ernst kaum zu verdächtigen ist, müßte aus dem Wege geräumt werden, wenn die Maßregeln Hiskias als nicht geschehen erklärt werden sollen[4]). — Faßt man alle diese von einzelnen Forschern für die Geschichtlichkeit der Reform Hiskias geltend gemachten Argumente ins Auge, so wird man an ihrer Tatsächlichkeit nicht zweifeln können. Mit Recht tritt denn auch eine große Zahl von neueren Gelehrten[5]) für sie ein[6]), ja einige nehmen sogar eine sehr ausgedehnte Tempel- und Kultusreform dieses Herrschers an und

[1]) Vgl. Steuernagel, „Zur Entstehung“ S. 101. / [2]) Vgl. Sellin (gegen Cornill S. 58) „Zur Einleitung“ S. 42 f. / [3]) Wenn dem Jesaja (19, 19) die Mazzeben noch als unverdächtig gelten, so spricht auch dies nicht ohne weiteres gegen die Geschichtlichkeit von II. Reg. 18, 4. (Näheres dazu bei Steuernagel, „Zur Entstehung“ S. 169 f.) / [4]) Sie wird z. B. von Smend („Lehrbuch der atl. Rel.-Gesch.“ S. 169) nicht genügend berücksichtigt, wenn er aus II. Reg. 23, 13 den Schluß zieht, Hiskia könne die Höhen nicht abgeschafft haben. / [5]) Von den älteren tun es fast alle. / [6]) Vgl. Kuenen, Einleitung I, S. 191 und 193. Bötticher S. 59 f. König S. 49 ff. Oestreicher S. 207.

sind der Ansicht, daß das von Josia seinen Maßnahmen zugrunde gelegte Buch mit der hiskianischen Reform in irgendeinem Zusammenhang stehen muß[1]; sie denken sich diesen jedoch vielfach mehr als Ideenverwandtschaft, als daß sie annähmen, das Josiabuch selbst sei schon Hiskia bekannt gewesen. „Im übrigen, fragt Möller[2] sehr richtig, wüßte man gar nicht, wie der Deuteronomist dazu gekommen sein sollte, dem Hiskia gerade eine Reformation zuzuschreiben; etwa weil er fromm war? Dann hätte er uns aber noch viel mehr Reformationen berichten müssen! . . . Die Sache steht so: entweder ist der Bericht (II. Reg. 18, 4—6) historisch, und wir haben keinen Grund daran zu zweifeln, . . . oder er ist vom Deuteronomisten erfunden, dann dürfen wir billig auch an der Historizität von II. Reg. 22f. zweifeln.“ Davon, daß Hiskia sich bei seinen Maßnahmen auf eine Urkunde gestützt habe, wissen wir nichts; daß das josianische Buch etwa zu Hiskias Zeiten (vielleicht auch als Folge seiner Reformen!) entstanden sein könne, erwies sich uns schon in anderem Zusammenhang[3] als unannehmbar[4]. So bleibt uns nichts übrig, als festzustellen: schon Hiskia hat den Kultus seines Reichs zu säubern und zu zentralisieren versucht; er hat sich dazu, soweit wir wissen, auf kein bestimmtes Buch berufen, sondern hat vermutlich an die in den besseren Kreisen des Volkes mündlich überlieferte Theorie von der Reinheit und Einheit des Jahwekultus sich gehalten. Knüpfte Josia, durch den Buchfund in ähnlichen Neigungen bestärkt, über seinen Vater Amon und seinen Großvater Manasse[5] an seinen Urgroßvater mit seinen Reformen an, so ist alles verständlich: so stellte

[1] Steuernagel, „Die Entstehung“ S. 104 u. 112; „Einleitung“ S. 192 und S. 365. Sellin, „Einleitung“ 1914 S. 40. — König (S. 51) und Hempel (S. 258f.) sprechen sich direkt gegen die Annahme aus, daß das Josiabuch schon bei Hiskias Reform eine Rolle gespielt habe. / [2] Vgl. a. a. O. S. 25f. König äußert sich S. 49 ähnlich: „Die Geschichtlichkeit der Reform Hiskias ist schon dadurch gesichert, daß man sonst nicht wüßte, weshalb auf einmal über einen König nicht mehr jenes so häufige [d. h. tadelnde] Urteil ausgesprochen ist.“ — Vgl. auch Steuernagel, „Einleitung“ S. 365. / [3] Vgl. S. 70f. dieser Arbeit. / [4] Cornill hält es (vgl. Sellin, „Zur Einleitung“ S. 46) mit Recht für unmöglich, daß Josia wußte, er habe das Gesetzbuch seines Urgroßvaters vor sich, und doch erst zur Prophetin Hulda schickte! / [5] Die beide (vgl. Oestreicher) vielleicht unter starkem assyrischen Druck assyrischen Kultus fördern mußten.

er sich selbst nicht außerhalb jeder Vergangenheit, so ist anzunehmen, daß in seinem Volke Kreise vorhanden waren, die noch von Hiskias Tagen her den Wunsch nach reinem Jahwekultus im Herzen trugen [1]).

Die einzige wirkliche Schwierigkeit zwischen dem Bericht II. Reg. 18, 1 ff. und II. Reg. 22, 23 scheint mir darin zu liegen, daß II. Reg. 18, 5 und II. Reg. 23, 25, die in genau demselben Stile geschrieben sind, sich auszuschließen scheinen; entweder war Hiskia oder Josia der große Kultuserneuerer; entweder muß es von Hiskia heißen: „es gab nach ihm keinen seinesgleichen unter allen Königen von Juda", oder von Josia: „seinesgleichen hatte es vor ihm keinen König gegeben". Wer so urteilte, würde jedoch übersehen, daß solche Wendungen nie ganz streng gefaßt werden dürfen; sie haben etwas Formelhaftes an sich und wollen nur sagen: von dem König ist etwas Außerordentliches geleistet worden [2])! So werden wir also daran festhalten dürfen, daß Hiskia ein Vorläufer Josias gewesen ist; hätte jener dem Josia nicht den Weg geebnet, so wäre schwerlich die Reformation des Jahwes 620 so überraschend schnell durchgeführt worden!

h) Was läßt sich über das der Reformation Josias zur Legitimation dienende Gesetzbuch aus den Quellen erschließen?

Der letzte Abschnitt unserer Untersuchung soll sich mit der Frage beschäftigen, die wir bisher immer nach Möglichkeit zurückgestellt haben und die doch in dem ganzen Bericht II. Reg. 22 f. immer das Hauptinteresse der Leser in Anspruch nimmt: welche Aussagen im einzelnen lassen sich über das josianische Gesetzbuch tun? D. h.: Unter welchen Umständen mag es gefunden worden sein?

[1]) Dieser Wunsch ist, wie mehrfach angedeutet, auch vor Hiskia in Israel vorhanden gewesen. / [2]) Klostermann (I, S. 103) versucht dieser Schwierigkeit auf andere Weise Herr zu werden. Er sagt: „Es gab mosaische Thora, die nicht verloren gegangen war; nach der hat sich Hiskia (II. Reg. 18, 6) gerichtet, wie kein anderer König vor ihm: und es gab mosaische Thora, die verloren war und nach der sich Hiskia deshalb nicht buchstäblich richten konnte." Sie wurde unter Josia aufgefunden: er erst hat sich (II. Reg. 23, 25) „nach dem ganzen Gesetze" Moses gerichtet.

Welches war sein Name? Läßt sich sein damaliger Inhalt ganz oder zum Teil ermitteln? Welchen Umfang hatte es? War es gänzlich unbekannt? Besitzen wir es noch heute? — War schon in den zuvor behandelten Abschnitten strenge Beschränkung auf den Bericht II. Reg. 22f. (und II. Chron. 34f.) geboten, so erscheint es besonders nötig, hier noch einmal [1]) zu betonen, daß in dieser Arbeit nur von ihm aus argumentiert werden soll! Lieber begnügen wir uns bei diesem oder jenem Punkte mit einem „non liquet", als daß wir uns verleiten lassen wollen, durch vom Pentateuch aus an unseren Bericht herangebrachte „Beweise" dessen Aussagen, wo sie lückenhaft sind, zu ergänzen. Gehen wir nun den genannten Fragen im einzelnen näher nach.

α) Wurde das Gesetzbuch wirklich gefunden?

Wir haben uns bemüht [2]), den Bericht von der Auffindung des Gesetzbuches und von den Maßnahmen, die sich aus dieser Auffindung ergaben, auf seine Glaubwürdigkeit zu prüfen, und sind zu der Erkenntnis gelangt, daß für die Annahme eines Betruges in unserem Texte keinerlei Anlaß vorliegt. Von allen Hypothesen, die mit dieser Möglichkeit rechnen, können wir also in diesem Zusammenhang absehen! Wäre es aber nicht denkbar, daß das Wort „gefunden" vielleicht in unserem Bericht eine ganz spezielle Bedeutung hat? Wenn etwas derartiges möglich wäre, so würde (ohne daß von einem Betrug die Rede zu sein brauchte) natürlich die ganze Erzählung II. Reg. 22f. in eine neue Beleuchtung gerückt werden! Schon Winckler [3]) wollte unseren Bericht über die Auffindung des Gesetzbuches durch Hilkia überhaupt nicht als Schilderung eines einzigartigen Ereignisses gelten lassen: „Die Form der Einführung (und die Einkleidung) des Gesetzbuches, sagt er, ist die allgemein übliche und durch die Kulturverhältnisse bedingte." Das wird von Erbt [4]) weiter

[1]) Vgl. die „Einleitung" zu dieser Arbeit, S. 4f. / [2]) Vgl. S. 45ff. dieser Arbeit. / [3]) K. A. T.³ S. 277. / [4]) Oriental. Lit. Zeit. 1908, Sp. 57ff.: „Der Fund des Deuteronomiums." Nach Winckler und Erbt ist der Ausdruck „gefunden" also nur in bildlichem Sinne gebraucht, gewissermaßen als „Stilform" (vgl. Puukko S. 88). Der Ausdruck hat, nach Annahme jener Gelehrten, mit der Wiederentdeckung von etwas Verlorenem gar nichts zu tun, sondern besagt (22, 8) nur: „Ich bin im Besitze des Thorabuches."

ausgeführt; er vergleicht nämlich II. Reg. 22 mit II. Reg. 11. 12 und II. Chron. 29, 30 und meint: „Fassen wir unsere Beobachtungen zusammen, so müssen wir sagen, daß wir in allen drei Fällen eine formelhafte Darstellung haben. So pflegte man über solche Fälle zu berichten; das war die gegebene Art und Weise der Darstellung. Diese Art und Weise war aber natürlich durch den Vorgang selbst bestimmt. So sah er von außen her betrachtet aus; so sollte er wenigstens aussehen. Mithin sehen wir die Ereignisse, die sich damals abgespielt haben, an der Hand ihrer Darstellung, und wir müssen hinzufügen, der Fragmente ihrer Darstellung nur als Außenstehende, genau so, wie wir heutzutage auch nicht die geheimen Verhandlungen und Vorgänge kennen, die sich bei uns vor der Sanktionierung irgendeines Gesetzentwurfs abgespielt haben, wenn wir bloß die sichtbaren Vorgänge bei solcher Sanktionierung herzählen können." „Es gilt also, die Geschichte jenes Buchfundes[1]) als Außenstehender zu betrachten, für den sie ja auch erzählt ist[2]). So allein versetzt man sich in die „altorientalische Umwelt", vermeidet man die Mutmaßung eines Priesterbetrugs, denkt man nicht an das Walten eines Zufalls; so allein hütet man sich aber auch davor, aus der Geschichte zuviel herauszulesen, von ihr eine Berichterstattung zu verlangen, die sie gar nicht geben will." — So geistreich diese Ausführungen auch sind: Sie enthalten nichts als Konstruktion! Die ägyptischen Analogien (dort war es gebräuchlich, von neu hergestellten heiligen Büchern zu behaupten, man habe sie zu den Füßen Thots, des Offenbarers der Bücher, gefunden[3])!) sind fernliegend und machen einen gesuchten Eindruck[4]). Die von Erbt als eine Art Parallelen angeführten israelischen Erzählungsweisen (vgl. II. Reg. 11. 12 und II. Chron. 29, 30) geben uns kein Recht, das „gefunden" in II. Reg. 22, 8 umzudeuten: gerade von formelhafter Darstellung merkt man II. Reg. 22f., woselbst sehr lebendige Schilderung steht, nicht das Geringste! Die Annahme Winckler-Erbts würde auch all der

[1]) Erbt schreibt: „vom Funde des Deuteronomiums". / [2]) Mit diesen Ausführungen berühren sich die Behauptungen Martis (bei Kautzsch[3] S. 239): „das ‚gefunden' gibt die Auffassung der späteren Zeit wieder, kann aber nicht als Hilkias Aussage in Anspruch genommen werden." / [3]) Vgl. Marti ebendort. / [4]) Vgl. Puukko S. 88.

Schwierigkeiten nicht Herr werden, die wir schon in anderem Zusammenhang erwähnten, daß nämlich ein antiquarisches Aussehen des gefundenen Buches zur Erklärung des Erfolgs, den Josia mit seiner Reform hatte, unbedingt gefordert werden muß! Die Hypothese Erbts würde vielleicht einige Probleme um eine Stufe zurückschieben, aber kaum eines derselben lösen! — Auf ganz anderem Boden bewegen sich die Sätze, die Naville[1]) und im Anschluß an ihn Hubert Grimme[2]) zu unserem Berichte vorgetragen haben. Auch sie halten die Schilderung von der „Auffindung“ des Gesetzbuches unter Josia für nichts Singuläres; solche „Funde“ (sie verstehen das מָצָאתִי 22, 8 wörtlich und das scheidet sie scharf von Winckler-Erbt!) wurden nach ihnen vielmehr öfter gemacht, da, wie Naville nachweist, es z. B. in Ägypten eine uralte Sitte war, in die Grundmauern von Tempeln alte, besonders auf Recht und Ritual bezügliche Texte einzufügen[3]). Naville wirft die nicht fern liegende Frage auf: „War das Gesetzbuch, das unter Josia im jerusalemischen Tempel aufgefunden ward, vielleicht auch ein in die Fundamente oder Mauern des Tempels eingelegter Text?“ und entscheidet sich für die Wahrscheinlichkeit, daß die Arbeiten zur Festigung (לְחַזֵּק 22, 5!) des Tempels das unter Salomo eingemauerte, wohl in Keilschrift geschriebene Gesetzesexemplar wieder zum Vorschein kommen ließen! Grimme weist zur Stützung dieser Behauptung noch auf Dt. 29, 28 hin, welche Stelle er aber erst in seinem Sinne uminterpretieren muß. Diese Darlegungen haben viel Bestechendes an sich; sie ließen sich mit dem Versuche Naumanns (vgl. „das Deuteronomium“ Gütersloh 1897), nachzuweisen, daß der Kern von Dt. 12—26, vor allem aber 12, 13 ff. aus der salomonischen Zeit stamme, gut vereinigen. Was von Marti[4]) und Cornill (Wie hätte solches Buch „bei

---

[1]) Vgl. in „Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeology“ (Bd. XXIX, S. 232—242) den Aufsatz: „Egyptian Writings in Foundation Walls, and the age of the Book of Dt.“ / [2]) Or. Lit. Zeit. 1907, S. 610 ff.: „Die Auffindung des salomonischen Gesetzbuches unter Josia.“ / [3]) Naville legt besonderen Wert auf eine Inschrift des Tempels von Denderah, „die von der Auffindung eines durch König Pepi eingemauerten Ritualtextes seitens Thutmosis III. mit klaren Worten redet“. / [4]) Bei Kautzsch[3] S. 239: „Man hat in diesem Berichte einen engen Zusammenhang zwischen den Repara-

der Beschaffenheit des salomonischen Tempels dort Jahrhunderte liegen können, ohne entdeckt zu werden?") gegen Naville-Grimme eingewendet wird, ist ziemlich hinfällig, da wir über den Umfang der Tempelreparatur aus dem Text von II. Reg. 22 nichts Gewisses erfahren und da uns die Beschaffenheit des Tempels in Einzelheiten nicht genügend bekannt ist. Für die These Naville-Grimmes würde sogar noch der Umstand sprechen, daß — wie bereits mehrfach betont ist — es sich bei dem Funde Hilkas wirklich nur um ein Dokument aus ferner Vergangenheit gehandelt haben kann, und daß wir bei diesem Sachverhalt dem König und dem Volke nicht die Dummheit zuzumuten brauchen (Grimme), auf einen plumpen Betrug hereingefallen zu sein. Wenn wir dennoch jene These ablehnen, so geschieht es nicht in erster Linie aus den Gründen, die von Paul Haupt (in der Or. Lit. Zeit. 1908, S. 122 f.) geltend gemacht worden sind; er erklärt unter anderem, die Ausbesserungsarbeiten am Tempel könnten sich nicht bis zu den Fundamenten erstreckt haben: sie nahmen ja „nicht lange Zeit in Anspruch: das Passah nach Vorschrift des aufgefundenen Gesetzbuches wird noch im selben Jahre gefeiert (II. Reg. 22, 3; 23, 23); die Ausbesserungsarbeiten können also höchstens ein halbes Jahr gedauert haben". — Hiergegen könnten nämlich Naville und Grimme sagen: Auch eine nicht große Reparatur konnte solch Werk zutage fördern, besonders wenn man ungefähr ahnte, wo vielleicht Urkunden liegen konnten! Wenn wir uns gegen Naville-Grimme entscheiden, so sind dafür auch nicht die Gründe maßgebend, die von König gegen Naville ins Feld geführt werden [1]). Denn diese Gründe sind z. T. der Deuteronomiumbetrachtung entnommen [2]), zum Teil decken sie sich

turen am Tempel und der Auffindung entdecken wollen . . ., aber der biblische Bericht will nicht mehr, als den zeitlichen Zusammenhang zwischen den beiden Ereignissen herstellen und redet am allerwenigsten von Reparaturen an den Fundamenten des Tempels." Vgl. Cornill, „Zur Einleitung" S. 61. König a. a. O. S. 47 f. (Punkt 4). / [1]) Vgl. a. a. O. S. 47 f. / [2]) König betont 1., daß sich das Königsgesetz Dt. 17, 14—20 gegen Verirrungen der israelitischen Könige wendet, die gerade durch Salomo begonnen wurden und 2., daß von dem für das Dt. fundamentalen Verbot der Vielheit von Jahwekultstätten (Dt. 12, 4 ff.) nicht in Salomos Zeit, sondern zum ersten mal in Hiskias Tagen (II. Reg. 18, 4) die Rede sei.

mit den von Haupt genannten Einwänden[1]), zum Teil endlich sind sie argumenta e silentio[2]). Den Ausschlag gibt für uns vielmehr der Grundsatz (vgl. Hempel S. 190), daß es immer gefährlich ist, „ein anderswoher genommenes Schema an einen Text heranzubringen, statt von diesem selbst auszugehen“. Ist für das alte Ägypten auch die Sitte nachweisbar, Urkunden in die Fundamente der Tempel einzumauern, so genügt diese Feststellung allein noch nicht, um für Israel einfach das nämliche anzunehmen; wenn Sellin statt der salomonischen Tempelregel II. Reg. 22 die Regel der hiskianischen Reform eingemauert aufgefunden sein läßt, so ist damit natürlich nur wenig gewonnen. Wir bleiben also trotz Winckler-Erbt und Naville-Grimme bei der Annahme, daß das Josiabuch bei Aufräumungsarbeiten im Tempel (vermutlich nicht in den Fundamenten!) wirklich gefunden wurde und nehmen an, daß der Tempel nach Analogie anderer orientalischer Heiligtümer an literarischen Schätzen nicht wenige besaß; wäre die josianische Schrift die einzige Urkunde des Tempels gewesen, so wäre ihr Verlorengehen doch schlechterdings nicht begreiflich[3]). Daß gelegentlich Bücher „vor Jahwe niedergelegt“ wurden, wird ja auch durch I. Sam. 10, 25 ausdrücklich bestätigt; gerade der Aufenthaltsraum der Lade (vgl. Dt. 31, 9) mag der Ort gewesen sein[4]), an dem sich auch die Schriftensammlung befand[5]). Daraus, daß in unserem Bericht II. Reg. 22 f. das josianische Buch „das Buch der Thora schlechthin“ genannt wird, kann man, ja muß man wohl folgern, daß es das seiner Zeit einzige Gesetzbuch war, wie Wellhausen[6]) tut; daß es schon lange vor Josia einmal schriftliche Thora von anerkannter Gültigkeit gegeben hat, ist jedoch allein durch Hos. 8, 12 unwiderleglich bewiesen[7]).

[1]) Die Tempelrenovation war nur eine Ausbesserung von rissigen Stellen, die mit den Fundamenten nichts zu tun hatte. / [2]) I. Reg. 6—8 steht nichts von der Einmauerung einer Schrift in die Fundamente. — II. Reg. 22, 8 ff. wird weder direkt noch indirekt erwähnt, daß das aufgefundene Buch in einer altertümlichen oder gar fremdländischen Sprache und Schrift abgefaßt gewesen sei. / [3]) Vgl. meine Schrift über „die Erziehung der Jugend in Israel“ S. 65. / [4]) Vgl. Hempel S. 255 Anm. 2. / [5]) König gibt (S. 53) eine sehr ansprechende Darstellung vom Verlorengehen und Auffinden des josianischen Buches; er scheint aber anzunehmen, daß das Hilkiabuch die einzige bei der Lade aufbewahrte Urkunde war. / [6]) a. a. O. S. 401. / [7]) Wellhausens Spott über diese Stelle ist gänzlich unangebracht.

So viel Fleiß also auch auf die Heranziehung von Parallelen zu unserem Bericht II. Reg. 22f. von der Auffindung des Gesetzbuches zur Zeit Josias verwendet worden ist[1]): unsere Erzählung, der wahrlich an Klarheit nichts abgeht, bedarf solcher Parallelen nicht!

β) Welchen Namen führte das aufgefundene Gesetzbuch?

Das von Hilkia aufgefundene Buch muß selbstverständlich eine bestimmte Etikette getragen haben, d. h. entweder eine Überschrift oder eine Unterschrift, oder aber es muß aus seiner ganzen Art hervorgegangen sein, von wem und zu welchem Zweck es verfaßt sein wollte! Um sich über diese Frage klar zu werden, ist es nötig, alle Bezeichnungen, mit denen II. Reg. 22f. von dem Funde Hilkias geredet wird, einer kurzen Betrachtung zu unterziehen. Da wäre zunächst auf die Worte Hilkias (22, 8) hinzuweisen, mit denen er zum erstenmal seine Entdeckung erwähnt: סֵפֶר הַתֹּרָה מָצָאתִי בְּבֵית יְהוָֹה, „das Buch der Thora habe ich im Tempel gefunden". Man hat nun zwar — an sich nicht unrichtig — gesagt, das könne im Hebräischen unter Umständen dasselbe bedeuten, wie im Deutschen das unbestimmte: „ein Gesetzbuch habe ich gefunden[2]); aber das ist schon deshalb an unserer Stelle so gut wie ausgeschlossen, weil es in dem ganz ähnlichen Falle 22, 10 ja auch nicht heißt: הַספר נתן לי חלקיהו הכהן, sondern nur: סֵפֶר נתן לי[3]). Also es bleibt dabei: Hilkia nennt seinen Fund „das Gesetzbuch", während Saphan zum Könige von einem Buche redet. Ist dem aber so, so gibt es für 22, 8 nur zwei Möglichkeiten der Erklärung: entweder hat Hilkia seinem Mitwisser Saphan mit dieser Bezeichnung zu verstehen geben wollen: „jetzt ist der verabredete Zeitpunkt gekommen; ich habe das bewußte Gesetzbuch „gefunden"; du weißt ja, um was es sich

Vgl. dazu Möller a. a. O. S. 98. / [1]) Besonders Klostermann hat hierin Erstaunliches geleistet. — Er ist übrigens, soweit ich sehe, fast der Einzige, der sich das Tempelarchiv sehr reichhaltig denkt. / [2]) Vgl. Paul Haupt, Or. Lit. Zeit. 1908 Sp. 123: „Zu den Bericht über die Auffindung des Gesetzbuches möchte ich noch bemerken, daß ספר התורה (22, 8) an sich natürlich nur das Gesetzbuch bedeuten kann; aber dies kann im Hebräischen in Fällen stehen, wo wir ein Gesetzbuch sagen würden."
[3]) Vgl. König a. a. O. S. 47f. 53.

handelt"; oder aber, da, wie wir sahen, diese Betrugshypothese in unlösbare Schwierigkeiten verwickelt, Hilkia hat mit dieser Bemerkung zum Ausdruck gebracht: „ich habe das (mir bereits vom Hörensagen oder durch irgendeine schriftliche Überlieferung bekannte) alte Gesetzbuch entdeckt". Ob das Buch sich selber als סֵפֶר הַתּוֹרָה bezeichnet hat, oder ob ihm nur von Hilkia dieser Name beigelegt worden ist, muß auch in diesem Falle unentschieden bleiben[1])! Aber müssen wir uns nicht überhaupt hüten, auf den bestimmten Artikel (22, 8) zu viel Gewicht zu legen? Mag unser Bericht auch im großen und ganzen einen sehr zuverlässigen Eindruck machen: es handelt sich hier um Reden, mit denen es bekanntlich die Schriftsteller des Altertums nicht immer ganz genau nahmen. Aus dem bestimmten Artikel (22, 8) wären nur dann zuverlässige Schlüsse zu ziehen, wenn unser Bericht direkt auf einen der beiden Beteiligten, auf Hilkia oder Saphan, zurückginge. Dann und dann allein wüßten wir, daß Hilkia „das" Gesetzbuch gesagt und damit zum Ausdruck gebracht hat, daß es sich um ein sich selbst als סֵפֶר הַתּוֹרָה bezeichnendes oder ihm von früher her (direkt oder gerüchtweise) bekanntes Werk handle, dessen Wiederfindung ihm gelungen sei. Und nur bei der Annahme, daß Saphan unseren Bericht II. Reg. 22 f. verfaßt hat — hier scheidet sogar Hilkia aus! —, besitzen wir die Gewähr dafür, daß im Gespräch mit dem Könige (22, 10) wirklich die Worte gefallen sind: „Der Priester Hilkia hat mir ein Buch gegeben", Worte, die es zum Ausdruck bringen, daß ihm, dem Saphan, von der Existenz eines solchen Buches bisher nichts bekannt gewesen sei und daß er sich jeden Urteils über den Fund enthalte. Aber wer will ausmachen, ob unser Bericht wirklich von einem der genannten Männer stammt? Hat aber irgendein anderer, selbst ein den beiden nahe Stehender, den Bericht verfaßt, so gibt

[1]) Wäre das Gesetzbuch, wie Kautzsch, Steuernagel u. a. annehmen, von irgendeinem Unbekannten auf Hoffnung im Tempel deponiert worden, so bliebe der Artikel (22, 8) im Munde Hilkias gänzlich unerklärbar. Darauf ist von Möller (S. 8) mit Recht starker Ton gelegt worden. Höchstens mit Staerks Annahme (S. 109), das Hilkianische Gesetzbuch sei eine Ersatzschrift für das alte (סֵפֶר הַתּוֹרָה oder סֵפֶר הַבְּרִית genannte) Bundesbuch gewesen, ließe sich ein Erklärungsversuch wagen. Aber Staerks Annahme scheitert an anderen Gründen.

der Betreffende nur wieder, wie er sich den Verlauf der Ereignisse vorstellt oder bestenfalls, wie ihm der Hergang von einem der Beteiligten dargestellt ist. Wir verlieren aber schon dann das Recht, mit Gewißheit zu sagen, ob das gefundene Buch in dem bewußten Augenblick von Hilkia die Bezeichnung סֵפֶר הַתּוֹרָה erhalten oder ob es selbst sich so genannt hat. — Daß das Wort סֵפֶר übrigens in unserem Zusammenhang „Buch" und nicht „Blatt" oder dergleichen heißt [1], scheint mir ebenso gewiß, wie dies, daß תּוֹרָה hier nicht mit „Lehre" [2], sondern mit „Gesetz" [3]) wiederzugeben ist. Zwar „hat das Wort תּוֹרָה im A. T. eine mehrfache Bedeutung; am häufigsten wird es jedoch für die prophetische und priesterliche Belehrung über Gottes Willen und speziell für die durch Mose vermittelte Offenbarung (das Gesetz) gebraucht" [4]). — Außer סֵפֶר הַתּוֹרָה wird das von Hilkia gefundene Buch in unserem Bericht gelegentlich (vgl. 23, 2. 21) סֵפֶר הַבְּרִית genannt. Von den meisten Kritikern wird dieser Tatsache keine große Bedeutung beigemessen; der Ausdruck wird von ihnen [5]) als „zur Überarbeitung gehörig" angesehen und nur als proleptisch (mit Rücksicht auf die auf Grund dieses Buches erfolgte Bundesschließung) betrachtet [6]). Ob wir jedoch auf den Ausdruck סֵפֶר הַבְּרִית wirklich so wenig Gewicht legen dürfen, ist höchst zweifelhaft. Da wir innerhalb des Pentateuchs eine Gesetzessammlung haben, die (nach Ex. 24, 7) als סֵפֶר הַבְּרִית bezeichnet wird (nämlich Exod. 21—23), darf man den II. Reg. 23, 2. 21 gebrachten Ausdruck nicht so kurzer Hand abtun [7]); wir müssen vielmehr zugeben, daß es sehr wahrscheinlich ist, daß das von Hilkia aufgefundene Buch den Namen סֵפֶר הַבְּרִית tatsächlich getragen hat und daß die ganze Inszenierung der Bundschließung erst eine Folge dieses Namens gewesen ist! — Aber noch immer sind die Bezeichnungen nicht erschöpft, die das Buch charakteri-

[1]) Fries (S. 8) betont an sich richtig, daß סֵפֶר auch mit „Blatt" oder dergleichen wiedergegeben werden könnte. Vgl. auch Puukko S. 31 Anm. 1 und Bötticher S. 4. / [2]) Vgl. Stade, Bibl. Theol. des A. T. 264¹ und Puukko S. 30 Anm. 1. / [3]) Vgl. Benzinger S. 190. / [4]) Vgl. Puukko S. 31 Anm. 1 und Wellhausen S. 397. / [5]) So z. B. von Benzinger S. 191. / [6]) Vgl. etwa Puukko S. 14 Anm. 1. Steuernagel, „Einleitung" S. 190. / [7]) Hier hat m. E. wieder die Gleichsetzung von dem josianischen Gesetzbuch mit dem D. die Forscher in zu starkem Maße beeinflußt!

siert haben können. Wir erwähnten bereits, daß ein Gesetzbuch, welches so durchgreifende Forderungen aufstellte, wie wir sie aus II. Reg. 23 erschließen können, durch eine starke, unanfechtbare Autorität gedeckt sein mußte. II. Reg. 23, 25 (vgl. auch II. Chron. 34, 14) erfahren wir nun, wenn auch in einer nicht zum „Kernstück", sondern zur Bearbeitung gehörigen Stelle, daß Moses diese Autorität war! Aber selbst wenn II. Reg. 23, 25 der Name Moses nicht erwähnt wäre, müßten wir aus II. Reg. 23, 22 schließen, daß von dem Verfasser des Mittelstücks (oder von dem ersten Redaktor der Königsbücher, der um 600 schrieb[1])) das josianische Gesetzbuch für mosaisch gehalten worden ist; denn die Notiz über das Passah („von den Tagen der Richter an") hat nur Sinn, wenn das Josiabuch eben als vor den Tagen der Richter, das heißt aber eben als zur Zeit Moses entstanden und in Geltung befindlich gewesen angesehen wird. Tatsächlich wird auch heute kaum von einer Seite bestritten, daß das von Josia publizierte Gesetz sich als von Moses verfaßt gab[2]). Es wird freilich heute fast allgemein angenommen, daß ein von Moses verfaßtes Gesetz damals unter keinen Umständen aufgefunden worden sein könne, daß also, wenn das josianische Gesetzbuch sich auf Moses zurückführte, dies nur künstliche Einkleidung gewesen sein müsse. Soweit diese Annahme von Untersuchungen über das Dt. ausgeht, liegt sie außerhalb des Rahmens dieser Arbeit[3]), da, wie bald zu zeigen sein wird, aus unserem Bericht II. Reg. 22 f. nicht einwandfrei hervorgeht, daß von Josia nur das Dt. (d. h. D.) veröffentlicht worden ist. Hier soll nur gesagt werden, daß gegen die Möglichkeit der Auffindung einer mosaischen Urkunde (natürlich in Abschrift) schwerlich etwas Begründetes eingewendet werden kann. Daß Moses

[1]) Wie S. 19 gezeigt wurde, sind die Verse 23, 21—27 in ihren Einzelheiten schwer mit Sicherheit einem bestimmten Autor zuzuweisen, da gerade an dieser Stelle der erste Redaktor des Königsbuches das ihm überlieferte „Kernstück" mit seinen eigenen Ausführungen verknüpft hat. /
[2]) Vgl. z. B. Bötticher S. 49. Hempel S. 41 Anm. 1. Steuernagel, „Einleitung" S. 172 u. 192 (Sie alle reden allerdings mehr vom D. als vom Josiabuch; doch ist ihnen beides identisch). Marti, Kautzsch[3] S. 240 u. a. /
[3]) Über Bemerkungen höchst anfechtbarer Art, wie sie etwa von Bötticher (S. 50) über die Mosaizität des D. oder von Steuernagel („Zur Entstehung"

kein Gesetz verfaßt haben könnte, aus dem sich Josias Reformen ableiten ließen, ist ein Schluß, welcher der von Lepsius mit Recht verspotteten „Beduinentheorie“, die noch immer in den Köpfen vieler Gelehrter spukt, seinen Ursprung verdankt. (Vgl. „Reich Christi“ 1903, S. 22 Anm. 2.) Daß unter den mancherlei literarischen Schätzen, über die der Tempel verfügt haben wird, sich ein Gesetzbuch befunden haben könnte, das sich als mosaisch gab und irgendwie auf Moses zurückging, wollen wir also nicht in Abrede stellen; absolut Gewisses läßt sich von hier aus nicht sagen!

γ) Lässt sich der Inhalt des josianischen Gesetzbuches (ganz oder zum Teil) ermitteln?

Ob das josianische Gesetzbuch sich durch irgendeine Über- oder Unterschrift selbst gekennzeichnet habe, war nicht mit Gewißheit festzustellen; nur daß er von dem, der es fand, סֵפֶר הַתּוֹרָה, und daß es von Josia (23, 21) bei der Bundschließung סֵפֶר הַבְּרִית genannt wurde, erwies sich als wahrscheinlich. Hingegen war nicht zu bezweifeln, daß es allgemein für mosaisch gehalten worden ist. Versuchen wir nun, aus II. Reg. 22f. zu erschließen, was wir über den Inhalt des Gesetzbuches wissen [1]). — In dem Mittelpunkt des Gesetzbuches muß inhaltlich der Gedanke der Kultusreinheit gestanden haben, denn auf eine Säuberung des Jerusalemer Tempels wird sogleich nach der Auffindung des Buches von Josia der größte Wert gelegt (vgl. 23, 4. 6. 7. (8b) 10. 11. 12). Um eine Reinigung des Kultus handelt es sich auch bei all den Maßnahmen [2]), die von dem Könige gegen den heidnischen Höhendienst in Juda und im Gebiet des ehemaligen Nordreichs unternommen wurden. Auch in dem Vorgehen Josias gegen den Jahwehöhendienst in Juda steht offenbar der Gedanke der Reinheit des Kultus im

S. 82) gemacht worden sind, der behauptet, die mosaische Einkleidung beim Dt. sei ziemlich durchsichtig, kann daher hier nicht gehandelt werden. / [1]) In diesem Abschnitt soll gänzlich von Vergleichungen mit den gesetzlichen Partien des Pentateuchs abgesehen werden. Auf diese Frage soll erst im letzten Abschnitt dieses Kapitels näher eingegangen werden. / [2]) Vgl. den Abschnitt über „Josias Reformmaßnahmen“ S. 73 ff. Hier soll nur das Wichtigste noch einmal zusammengefaßt und in Beziehung zu dem Inhalt des Buches gesetzt werden.

Vordergrunde; daneben muß aber (vgl. 23, 8) auch eine Konzentration des Kultus an einem Zentralheiligtum von dem Gesetzbuche gefordert worden sein; denn wie hätte sonst Josia auf die Idee verfallen sollen, die abgesetzten Jahwehöhenpriester sämtlich nach Jerusalem zu ziehen? In dem Gesetzbuch sollen ferner, wie 23, 24 ausdrücklich hervorhebt (לְמַעַן הָקִים), sich Bestimmungen über Totenbeschwörer und Zeichendeuter befunden haben. Nach 23, 21 muß eine deutliche Anweisung zur Feier des Passahfestes in ihm zu lesen gewesen sein; starke Drohungen für den Fall der Nichtbefolgung der Verordnungen (22, 13. 16 f.) können ihm nicht gefehlt haben. Auch von einer Bundschließung dürfte, wie wir im vorigen Abschnitt bei Besprechung des Namens סֵפֶר הַבְּרִית sahen, in ihm die Rede gewesen sein. Mit diesen wenigen Notizen ist aber auch schon das Höchstmaß dessen, was unser Bericht über den Inhalt des Gesetzbuches andeutet, erschöpft. Das Höchstmaß, — denn manche dieser Notizen sind von den einzelnen Kritikern stark in Zweifel gezogen worden. Am weitesten geht hier wohl Fries. Da nach seiner Annahme[1]) Josias Reformation gar nicht auf der im Tempel gefundenen Gesetzesschrift beruht, ist es nach ihm nicht erlaubt, aus den im 23. Kapitel berichteten Reformmaßnahmen Josias irgendwelche zuverlässigen Schlüsse auf den Inhalt dieser Schrift zu ziehen. Nach seiner Meinung[2]) ist es überhaupt niemals in Frage gekommen, den Opferkult in Jerusalem völlig zu konzentrieren[3]); das Einzige, was nach Fries als Inhalt der aufgefundenen Schrift erschlossen werden kann, sind Verordnungen über die Feier des Passahfestes. Da nach unserer Ansicht[4]) die 23, 4 ff. geschilderten Reformmaßnahmen Josias durchaus als Folgerungen aus dem Gesetzbuch betrachtet werden müssen, ist auf Fries' Ausführungen im einzelnen hier nicht näher einzugehen[5]). Der 24. Vers des 23. Kapitels wird, wie wir sahen, von vielen Gelehrten als Glosse betrachtet; tatsächlich steht er gegen-

---

[1]) Vgl. a. a. O. S. 4. Auch Oestreichers Ausführungen bewegen sich, wie mehrfach erwähnt wurde, in ähnlichen Bahnen. / [2]) Vgl. a. a. O. S. 5. / [3]) Wie denn nach Fries (vgl. S. 29) auch das Dt. keine absolute Zentralisation des Kultus vorschreibt. / [4]) Vgl. S. 40 fine dieser Arbeit. / [5]) Kamphausen (bei Kautzsch[3] S. 542) sagt: Auf alle Fälle enthielt das Gesetzbuch „die strenge Verwerfung jeder Art von Höhendienst".

wärtig in einem fast unmöglichen Zusammenhang. Wäre der Vers zu streichen, so hätte auch über die Totenbeschwörer und Zeichendeuter vermutlich nichts in dem Josiabuche gestanden. Es bleibt jedoch die Möglichkeit bestehen (vgl. S. 91 Anm. 4 dieser Arbeit), daß der Vers sachlich richtige Angaben enthält, die gegenwärtig nur in falschem Zusammenhang stehen [1]). Selbst die Drohungen, die nach 22, 13. 16 f. zum sicheren Bestande des von Hilkia aufgefundenen Buches gerechnet werden müssen, hat man verdächtigt. Es ist der Mühe wert, Staerks Ausführungen zu diesem Punkte [2]) wörtlich anzuführen, um zu zeigen, mit wie haltlosen Behauptungen unserem Bericht gegenüber oft gearbeitet worden ist. Das Huldaorakel ist nach ihm „ein sekundäres Machwerk, näher ein erst auf Grund von Dt. 28 verfertigtes vaticinium ex eventu" [3]). „Mithin weiß der Kern von II. Reg. 22 nichts von schweren Fluchandrohungen, die dem josianischen Gesetzbuche beigefügt worden sind." „Dagegen spricht auch nicht die große Bestürzung und Trauer des Königs beim Vorlesen des Gesetzbuches (II. Reg. 22, 11 ff.), die sich doch am leichtesten eben aus dem Anhören solcher Flüche erklären ließe (sic!). Zu dieser Trauer und zu dem nachherigen energischen Einschreiten Josias genügte vollauf (sic!) die beim Vorlesen des Buches gewonnene Erkenntnis, welche tiefe Kluft zwischen den damaligen religiös-sittlichen Zuständen des Volkes und Jahwes längst kundgegebenem Willen bestehe. Diese Erkenntnis allein mußte (sic!) den König, der überdies ohne Zweifel schon früher durch Mitglieder der Reformpartei auf die religiösen Mißstände hingewiesen war [4]), in den II. Reg.

[1]) Man könnte sich den Sachverhalt etwa so denken: Rd. 1 hat über Josia ebenso kurz berichten wollen, wie es bei Hiskia II. Reg. 18, 4 ff. geschehen ist. Mit 23, 24 sollte dann Josias ganze Reformation kurz charakterisiert werden. Erst nachträglich wurde der ausführliche Reformbericht (das „Kernstück" unseres Berichtes) aufgenommen und dieser Vers, der nun überflüssig war, ist mit eingefügt worden. / [2]) Vgl. a. a. O. S. 105. / [3]) Vgl. zu dieser Behauptung schon S. 24 f. dieser Arbeit. / [4]) Das ist reine Phantasie; nicht ein Schatten von Beweis läßt sich für dieses „ohne Zweifel" erbringen! — Benzinger S. 191 lehnt mit Recht Staerks Ausführungen völlig ab: „Der Schrecken des Königs und seine Worte über Jahwes Zorn (V. 13) erklären sich nur, wenn in dem Buche mit schweren Strafen gedroht war; die Folgerung, daß Jahwes Grimm groß sei, kann Josia nicht aus den einfachen Bestimmungen des Gesetzes gezogen haben."

22, 11 geschilderten Zustand versetzen." — Allein die Passahverordnung, auf die 23, 21 angespielt wird, ist, soweit ich sehe, dem hilkianischen Gesetzbuche nicht abgesprochen worden. Lassen wir aber auch alle Notizen, die sich auf jenes Werk und seinen Inhalt in unserem Bericht beziehen, als glaubwürdig bestehen, so ist doch die Ausbeute denkbar dürftig[1]). Überblickt man die Bestimmungen im einzelnen, so könnte man auf die Vermutung kommen, daß das Gesetzbuch nur Verordnungen kultischen Inhalts enthalten haben wird (vgl. Staerk S. 102). Doch ist mit Gewißheit kaum darüber etwas zu sagen. Daß alles, was aus II. Reg. 22 f. über den Inhalt des josianischen Gesetzbuches zu ermitteln ist, zunächst auf unser heutiges Deuteronomium hinweist, ist unbestreitbar. Bevor wir auf diese Frage näher eingehen, ist jedoch noch zu untersuchen, ob wir wohl über den mutmaßlichen Umfang jenes Gesetzbuches irgendwelche Aussagen zu machen berechtigt sind.

δ) Welchen Umfang hatte das Gesetzbuch?

Daß der Fund Hilkias nur von sehr mäßigem Umfang gewesen sein müsse, ist heute in der alttestamentlichen Wissenschaft die fast allgemeine Annahme[2]). Man stützt sich für diese Anschauung, wie wir schon bei Besprechung des Chroniktextes erwähnen mußten, besonders auf II. Reg. 22, 8 und II. Reg. 22, 10. Beide Male wird dort von einem Durchlesen des aufgefundenen Buches berichtet; da nun, wie man behauptet, die in Kap. 22, 3—20 berichteten Vorgänge sich im Verlaufe eines Tages abgespielt haben, kann es, so sagt man, sich nur um ein wenig umfangreiches Werk gehandelt haben. Ein größeres Gesetzeskorpus könnte, zumal da auch zwischen 22, 14 und 22, 15 noch eine Einsichtnahme in dasselbe vorauszusetzen ist, in verhältnismäßig so kurzer Zeit nicht mehrere Male hintereinander gelesen worden sein[3]). Man hat sogar[4]) genaue Berechnungen darüber angestellt,

---

[1]) Puukko charakterisiert S. 30f. kurz den Inhalt des josianischen Werkes. Er betont zu stark die „Zentralisation des Kultus". / [2]) Vgl. z. B. Staerk a. a. O. S. 97. / [3]) Kittel (Gesch. der Hebr. I (1888) S. 52) zieht diesen Schluß irrtümlicherweise aus 22, 10 und 23, 2, was von Puukko richtig gestellt wird. / [4]) z. B. Kittel; auch Kautzsch, „Abriß"[2] S. 167.

wieviele Stunden zu einer „auch nur flüchtigen Lektüre“ des Pentateuchs oder des Deuteronomiums wohl nötig gewesen seien, ohne sich klar zu machen, daß die Zeitdauer solcher Lektüre in Wirklichkeit einfach *unberechenbar* ist, da niemand von uns weiß, in welcher Verfassung sich das von Hilkia überreichte Buch befunden hat, ob es unversehrt war oder nicht, ob es leserlich oder unleserlich geschrieben war usw. Hatte es ein sehr altertümliches Aussehen, was wir in jedem Falle annehmen müssen, so konnte gerade *eine erste Lektüre* (22, 8) auch dann *sehr lange* dauern, wenn das Buch von verhältnismäßig sehr geringem Umfang war. In unserem Texte liegt nun aber für die Annahme, daß die 22, 8; 22, 10; 22, 14 ff. berichteten Vorgänge sich an ein- und demselben Tage abgespielt haben müssen, gar *kein Grund* vor[1]). Im Gegenteil: aus 23, 1 folgt unwiderleglich, daß der Verfasser des „Kernstücks“ auf genaue Angaben darüber, *innerhalb wie vieler Tage* sich die Kultusreform Josias vollzogen hat, gar *keinen Wert* gelegt hat. Ehe „alle Ältesten von Juda und Jerusalem“ versammelt sein konnten, müssen unstreitig *mehrere Tage* und können Wochen vergangen sein[2]); der Verfasser unserer Erzählung deutet das nicht einmal an! Auch ob die 23, 2 berichtete Verlesung des Gesetzbuches längere oder kürzere Zeit in Anspruch genommen habe, bleibt völlig im Dunkeln, genau so wie der Zeitraum (der sicher nicht gering veranschlagt werden darf!), in dem die 23, 4—21 geschilderten Vorgänge sich abgespielt haben. Nach alledem lehne ich es ab, aus dem doppelten וַיִּקְרָאֵהוּ (22, 8 u. 10) *irgendwelche Schlüsse auf den Umfang des von Josia publizierten Werkes* zu ziehen. Sodann weise ich darauf hin, daß auch die Ausführung des königlichen Befehls 22, 4[3]) vermutlich bei der

[1]) Das wird jetzt endlich von mancher Seite klar betont. Vgl. z. B. Oestreicher S. 212. König a. a. O. S. 27 f. (gegen Cornill). Auch Kamphausen (Kautzsch[3] S. 543) äußert sich ziemlich vorsichtig. / [2]) Das wird z. B. von Puukko zugestanden. Derselbe sagt S. 30 f. vorsichtig: das Gesetzbuch wurde „anscheinend“ an einem Tage zweimal gelesen; S. 32 Anm. 2 ist diese Reserve leider fallen gelassen: „Josias Gesetzbuch wurde mindestens zweimal an einem Tage durchgelesen.“ Hier sieht man einmal deutlich, wie schnell aus Vermutungen Behauptungen werden! / [3]) Besonders wenn die Verse 22, 5. 6 zum Originalbericht gehören sollten

des in II. Reg. 22, 8. 10 stehenden וַיִּקְרָאֵהוּ darstellen sollen; das sieht jedoch beinahe so aus, als hätte der Chronist vorausgeahnt, daß im 20. nachchristlichen Jahrhundert einmal eine Kontroverse über den Umfang des josianischen Gesetzbuches entstehen würde! Zu einer solchen Korrektur hätte er doch nur Anlaß gehabt, wenn man schon zu seiner Zeit sich über Inhalt und Umfang des Josiabuches viel Kopfzerbrechen gemacht hätte; das aber glaube, wer mag! Der Chronist wird es einfach für selbstverständlich gehalten haben, daß unter Josia ein großes mosaisches Gesetzbuch publiziert worden ist, wird aber nicht geglaubt haben, daß man dem Könige sämtliche Gesetze in extenso vorgetragen hat: daher änderte er den Text und es ist sehr wahrscheinlich, daß er mit seiner nicht dogmatischen, sondern dem gesunden Menschenverstande entstammenden Änderung wirklich das Rechte traf[1])! — Zum Schluß dieses Abschnittes nur noch die Bemerkung, daß die hier vorgetragene Ansicht sich ein wenig mit Klostermanns Grundanschauung berührt, daß nämlich unser heutiges Dt., speziell Kapp. 12—26, eine Paraphrasierung älterer Gesetze zum Zwecke ihrer Einschärfung bildet[2]); daß sie aber beträchtlich nahe den Ausführungen Oestreichers[3]) steht, der die Behauptung der heutigen Kritik, daß nur das Dt. (d. h. D) von Josia publiziert worden sei, lebhaft bekämpft und die Anschauung, daß von Josia ein umfangreiches Werk veröffentlicht worden sei, mit Gründen stützt, auf die wir im letzten Abschnitt unserer Arbeit noch näher einzugehen haben[4]).

---

[1]) Dem Einwand, daß dann im Josiabuche möglicherweise Widersprüche nebeneinander gestanden haben, erwidere ich, daß solche Widersprüche in Israel vielfach nachweislich nebeneinander ertragen worden sind! Hempel, der in Jer. 7, 21 ff. die schärfste Verwerfung des Dt. sieht, sagt zu der Tatsache, daß man später das Werk Jeremias und das Dt. nebeneinander für heilig gehalten hat: „Der Glaube der Gemeinde hat beide zusammengefügt und erträgt sie nebeneinander.“ / [2]) Auch Staerk (vgl. S. 103) nimmt an, daß das ursprüngliche Dt. lediglich ein durch kultische Gesetze erweitertes und „deuteronomisch“ umgemodeltes Bundesbuch gewesen ist. / [3]) Vgl. a. a. O. S. 211 ff. / [4]) Hempel hat es verstanden, ungefähr alle bisher über das Dt. und II. Reg. 22 f. vorgetragenen Hypothesen zu vereinigen. Auch er sucht nach Verbindungslinien zwischen dem Josiabuche und den älteren für mosaisch geltenden Gesetzen. Aber das, was er schließlich als das Josiabuch kennzeichnet (vgl. S. 261), ist doch nichts weiter, als

ε) Waren die Forderungen des josianischen Gesetzbuches um 620 gänzlich unbekannt?

Die Annahme, daß es sich bei dem josianischen Gesetzbuche nicht um ein verhältnismäßig kurzes, noch niemals dem Volke als autoritativ bekannt gewesenes, neues Kultusprogramm gehandelt habe, daß unter diesem Werke vielmehr eine umfangreiche Sammlung früher dem Volke im wesentlichen bekannt gewesener Gesetze zu verstehen sei, erfährt noch dadurch eine Bestätigung, daß mehrere Anzeichen dafür sprechen, daß von keiner Seite das hilkianische Buch als ein gänzliches Novum in unserem Bericht betrachtet wird! Von den Worten des Hohenpriesters 22, 8: ספר התורה מצאתי בבית יהוה ist bereits gesprochen worden; nur wenn das Kernstück unseres Berichts von Hilkia oder Saphan herrühren sollte, sagten wir dort [1]), wissen wir gewiß, daß der Hohepriester „das" Gesetzbuch gesagt und damit zum Ausdruck gebracht hat, daß er selbst von seinem Fund direkt oder gerüchtweise schon früher etwas gehört hat. Das aber steht, da wir ja nie erfahren werden, ob das „Kernstück" wirklich von einem dieser beiden Männer verfaßt ist, schon jetzt fest: der Autor des „Kernstücks", der vor 607 schrieb und dem Hohenpriester das Wort „das Gesetzbuch" in den Mund gelegt hat, hat damit zum Ausdruck gebracht, daß seiner Meinung nach für Hilkia der Fund nicht etwas Unerhörtes, völlig Neues dargestellt hat [2]). Daß auch sonst in unserem Bericht durchweg die Annahme herrscht, daß das verloren gewesene Buch seinem Hauptinhalte nach hätte bekannt sein können, ist unbestreitbar. Aus den Worten des Königs (22, 13) [3]): „Geht, befragt Jahwe für mich und für das Volk und für ganz Juda in betreff dieses Buches, das gefunden worden ist; denn groß ist der Grimm Jahwes, der

---

ein Ausschnitt aus unserem heutigen Dt., kommt also ziemlich auf dasselbe hinaus, was heute die Mehrzahl der Alttestamentler für das Josiabuch hält. / [1]) Vgl. S. 102 f. / [2]) Hempel sagt S. 254: „II. Reg. 22, 8 übergibt Hilkia dem Saphan das Gesetzbuch." „Dies Buch muß daher, will man nicht annehmen, daß Hilkia Komödie gespielt hat, seiner Existenz nach noch bekannt gewesen sein, obwohl es länger verschollen gewesen sein mag."

[3]) Da diese Worte des Königs, wie auch die gleich darauf genannten Worte der Hulda in einem größeren Kreise gesprochen sind, dürfen wir annehmen, daß sie uns ziemlich getreu überliefert sind.

gegen uns entbrannt ist, weil unsere Väter den Worten dieses Bundes nicht gehorcht haben, daß sie getan hätten, ganz wie darin geschrieben steht", geht deutlich hervor, daß die bisherige Nichtbeachtung des Buches dem Könige als schwere Schuld erscheint, und aus den Worten der Hulda (22, 16) folgt nicht minder, daß dem Volke die bisherige, dem Buche widersprechende Praxis von Gott schwer verübelt wird. Das ist nur möglich, wenn der König und die Prophetin das Verlorengehen des Buches als frevelhafte Unachtsamkeit aufgefaßt, d. h. aber, wenn sie angenommen haben, daß die Forderungen des Buches früher einmal bekannt gewesen sind. Wir sind nun allerdings in neuerer Zeit mehrfach vor dieser Schlußfolgerung gewarnt worden! So sagt z. B. Bötticher (S. 50): „Der Hinweis darauf, daß die Väter das Gesetz nicht befolgt haben, läßt nicht unbedingt den Schluß zu, daß sie es schon gekannt haben müßten; denn die Begriffe von wissentlicher und unwissentlicher Sünde waren der alten Zeit noch nicht so geläufig, wie der heutigen. Bedeutete dies Gesetz den Willen Jahwes, dann hat eben das ganze frühere Geschlecht gesündigt dadurch, daß es nicht danach getan hat." Diese Äußerungen sind indessen gänzlich haltlos. Man zeige uns doch sonst aus der Antike ein Beispiel dafür, daß sich, wie in unserem Bericht, ein ganzes Volk gedemütigt und für schuldig bekannt hat, weil es ein Gesetz, das es gar nicht kennen konnte, nicht befolgt hat! Wenn Bötticher uns mahnt, unsere Schuldbegriffe nicht auf jene alte Zeit zu übertragen, so wollen wir ihn und alle, die seine Behauptung gelten lassen, warnen, sich die Völker der Vergangenheit auch nicht gar zu einfältig vorzustellen. Nein, der heftige Schmerz, die tiefe Bewegung des Königs erklärt sich offenbar nur daraus, daß er bei dem Verlesen des Gesetzes nicht „etwas ganz Neues, das mit der herrschenden Praxis in völligem Widerspruch stand" [1]), sondern daß er jetzt schriftlich und autoritativ bestätigt erfuhr, was er bis dahin aus einer, von ihm vielleicht nicht für ganz zuverlässig gehaltenen Überlieferung her wußte [2]). Beim Volke liegen die

[1]) Die Worte dieses Satzes stehen bei Kautzsch „Abriß" [2], S. 167. Nur hat der Satz bei Kautzsch, wo das Wörtchen „nicht" fehlt, genau den gegenteiligen Sinn. / [2]) Hempel S. 258 Anm. 5 fragt: „ob der Schrecken

Dinge [1]) ganz genau so; es hätte sich unzweifelhaft gegen die Drohungen des Buches zur Wehr gesetzt, wenn nicht allgemein die Anschauung verbreitet gewesen wäre: es ist Volksschuld, daß dies Buch, das auf klare Weise den Vorfahren zugänglich gemacht worden ist, hat verloren gehen können! Am einfachsten wäre es ja, wenn wir annehmen dürften [2]), Josia sei der Überzeugung gewesen, „das alles regelnde Volksgesetz seines Urgroßvaters" Hiskia vor sich zu haben; dann hätten alte Leute (Hiskias Tod lag etwa 70 Jahre zurück) aus Erzählungen ihrer Kindheit sich noch wohl daran erinnern können, daß in besseren Tagen einmal ähnliche Grundsätze, wie sie das Josiabuch aufstellte, in Jerusalem maßgebend gewesen wären. Aber leider fehlt jeder Beweis dafür [3]), daß Hiskia bei seinen Reformmaßnahmen sich auf ein schriftliches Gesetz gestützt hat! Schwer ist es ja, sich vorzustellen, daß Forderungen, wie sie Josia zu realisieren versucht hat, in Israel schon lange vor dieser Zeit einmal bekannt gewesen sind. Wer von der Annahme ausgeht [4]), daß die Kultuskonzentration im Mittelpunkte der Maßnahmen Josias gestanden hat, wird sich sogar leicht zu der Behauptung gedrängt sehen [5]): „Es läßt sich vor 621 keine Zeit seit der Einwanderung in das Land finden, in der nur ein einziges exklusives Heiligtum zu finden wäre." Wer jedoch annimmt, was dem Bericht II. Reg. 23, 4 ff. allein entspricht, daß im Mittelpunkt von Josias Reformen die Kultusreinigung gestanden hat und daß außer dem Dt. (oder vielmehr D.) die gesamte alte Jahwethora dem Josia zur Grundlage seines Wirkens gedient hat, wird in der israelitischen Geschichte immer wieder Zeitpunkte finden — man denke nur an die Wirksamkeit eines Amos oder Samuel oder

---

wirklich größer war, wenn ein absolutes Novum aufgestellt wurde, als wenn man irgendwie glauben durfte, ein altes Gesetz vor sich zu haben, das die Väter hätten halten sollen und halten können?" / [1]) Wie zuvor bereits angedeutet wurde. / [2]) Dies tut z. B. Sellin. / [3]) Vgl. S. 95 dieser Arbeit. Cornill („Zur Einleitung" S. 63) wendet gegen Sellin mit Recht ein: „Wenn Josia glauben konnte oder gar mußte, er habe das Gesetzbuch seines Urgroßvaters vor sich, weshalb dann erst die Gesandtschaft an die Prophetin Hulda? Dann war doch das Buch hinlänglich legitimiert und man mußte seine Bestimmungen befolgen." / [4]) Und das tun alle die Gelehrten, die von der Deuteronomiumforschung aus an unseren Text herangetreten sind. / [5]) Vgl. Hempel S. 193 (ff.) Anm. 1.

Moses —, in denen ähnliche Forderungen, wie sie Josia in die Tat umgesetzt hat, geltend gemacht worden sind [1]. Jedenfalls haben weder die Gelehrten, welche das Josiabuch erst kurz vor 620 verfaßt sein lassen, noch die, welche es als Produkt der hiskianischen Zeit und als einige Jahrzehnte vor 620 im Tempel „von dem großen Unbekannten" deponiert ansehen, bisher auch nur leidlich die Tatsache zu erklären vermocht, wie es möglich war, daß dies Buch, das nach ihrer Hypothese nur in kleinsten Kreisen um 620 bekannt sein konnte, allgemein bei seiner Auffindung als früher bekannt hat angesehen werden können! Sollte die Forderung der Kultuskonzentration in Israel vor 620 noch niemals offiziell geltend gemacht worden sein, was mir sehr unwahrscheinlich ist, und in dem Gesetzbuche Josias erstmalig aufgetaucht sein, so kann ich mir das nur so erklären, daß hier ein Entwurf, der früher einmal hatte durchgeführt werden sollen, aber dessen Verwirklichung noch niemals unter Hinweis auf ein Gesetz versucht worden war [2], in Verbindung mit vielen anderen Verordnungen publiziert worden ist; dies aber ist wieder nur vorstellbar, wenn von Josia ein sehr umfangreiches Werk, in das dieser Entwurf eingebettet war, dem Volke vorgelegt worden ist; es ist dagegen kaum denkbar, wenn sein Gesetzeskorpus von dem bescheidenen Umfang war, den man ihm heutzutage meist zuschreibt [3].

ζ) Besitzen wir das Josiabuch noch heute?

Da wir über den Inhalt [4] sowohl als über den Umfang des Josiabuches nur mit Hilfe von indirekten Schlüssen etwas auszusagen vermögen, ist die sich uns aufdrängende Frage: „Besitzen wir in unserem heutigen Pentateuch noch jetzt jenes II. Reg. 22 f. erwähnte Gesetzeskorpus?" nur schwer

[1] Hubert Grimme (Or. Lit. Zeit. 1908, Sp. 192) weist auch auf Nathan hin: er war vielleicht „der Redaktor des Werkes". / [2] Hiskia hatte ja etwas Derartiges versucht, aber es fehlt uns, wie gesagt, leider die Bestätigung dafür, daß er sich dabei auf ein Gesetz berufen hat. / [3] Denn dann hätte man diese gesetzliche Verordnung viel leichter als eine Neuerung erkannt und sicherlich abgelehnt. / [4] Vgl. König a. a. O. S. 54: „Die Identifizierung des 621 gefundenen Gesetzbuches kann auf Grund der Angaben gemacht werden, die sich über den Inhalt desselben in II. Reg. 22 f. finden."

zu beantworten. Daß ein Werk, dessen Sanktionierung unter so feierlichen Umständen (II. Reg. 23, 1—3) vor sich ging, später hätte verloren gehen sollen, ist natürlich nicht vorstellbar [1]); „das siebente Jahrhundert war ein literarisches“ [2]) und die ganze Geistesart des exilischen und nachexilischen Judentums war gerade auf Sammlung und Codifizierung früherer Überlieferung besonders gerichtet. Andererseits erscheint es aber auch als undenkbar, daß wir noch heute jenes Josiabuch gewissermaßen im „Original“ besitzen; dies ist natürlich „mit den übrigen Reliquien des Tempels verschwunden“. Das Gesetzbuch wird überhaupt schwerlich von Josia genau so, wie es aufgefunden ward, publiziert worden sein; „war die Sprache des Buches alt, so mußte sie ersetzt werden“; Lücken und Unverständlichkeiten waren auszubessern. Was wir im Pentateuch also bestenfalls haben können, kann nur „das wirklich lebendige und ins Leben eingeführte Gesetzbuch Josias“ sein [3]). Wir werden demnach zu fragen haben: Welche Partien unseres heutigen Pentateuchs müssen zum Josiabuch in engste Beziehung gesetzt werden und läßt sich aus ihnen wohl das Josiabuch noch leidlich genau rekonstruieren?

Daß das josianische Gesetzbuch zu unserem heutigen Dt. irgendwie in engster Beziehung gestanden haben muß, wird gegenwärtig fast allgemein angenommen [4]). Daß diese Anschauung das Richtige trifft, ergibt sich leicht aus einer Vergleichung der (II. Reg. 23, 4 ff.) auf grund des Gesetzbuches von Josia unternommenen Reformen mit den Bestimmungen des Dts. König stellt [5]) folgende Liste der Übereinstimmung von Josias Reformen mit den Gesetzen des Dt. auf: Dt. 12, 1 ff.

---

[1]) Vgl. Steuernagel, „Einleitung“ S. 190: „Es ist a priori wahrscheinlich, daß uns das Josiabuch im Pentateuch erhalten ist.“ / [2]) Vgl. Marti (bei Kautzsch [3] S. 238). / [3]) Die meisten dieser Gesichtspunkte sind von Klostermann (I, S. 109 ff.) sehr anschaulich und m. E. unwiderlegbar dargelegt worden. — Weist also z. B. unser heutiges Dt. die Sprache des 7. Jahrhunderts auf (Hempel S. 260), so beweist das für das Alter der Gesetze gar nichts. / [4]) Vgl. Bertholet, „Die Rel. in Gesch. u. Gegenwart“ III, S. 662: „Seit de Wette sagt die moderne Kritik einstimmig: Josias Gesetzbuch steckt irgendwie im Dt.“ Vgl. auch Wellhausen S. 364. Puukko S. 68 u. a. König S. 56: „Allem, was wir aus II. Reg. 22 f. über das 621 gefundene Gesetzbuch wissen, entspricht das Dt., oder genauer das D.“ [5]) Vgl. a. a. O. S. 27. Vgl. auch ebendort S. 55.

$\simeq$ II. Reg. 23, 8. 15. Dt. 16, 1 ff. $\simeq$ II. Reg. 23, 11—23. Dt. 16, 21 ff. $\simeq$ II. Reg. 23, 6. 14. Dt. 17, 2 ff. $\simeq$ II. Reg. 23, 4 f. 11—13. Dt. 18, 1—8 $\simeq$ II. Reg. 23, 8. Dt. 18, 10 $\simeq$ II. Reg. 23, 10. Dt. 18, 11 $\simeq$ II. Reg. 23, 24. Dt. 23, 18 f. $\simeq$ II. Reg. 27, 7. Dt. 28, 1 ff. $\simeq$ II. Reg. 22, 19. Tatsächlich ist diese Übereinstimmung [1]) so groß und so offensichtlich, daß man sie nicht mehr bestreiten sollte. Von den Gelehrten der Gegenwart verhält sich hauptsächlich *Fries* dieser Anschauung gegenüber ablehnend; er kann, wie er ausführt [2]), weder in Dt. 12 eine absolute Zentralisation des Kultus als vorgeschrieben oder vorausgesetzt finden, noch einsehen, daß Josia eine solche hat durchführen wollen; seiner Ansicht nach haben die II. Reg. 23, 4 ff. erwähnten Reformmaßnahmen Josias überhaupt mit der im Tempel aufgefundenen Gesetzesschrift nichts zu tun, sind vielmehr bereits vor der Auffindung dieses Gesetzbuches von dem Könige in die Wege geleitet worden [3]). So sind denn für ihn „alle zwingenden Gründe für die Annahme, daß die Gesetzesschrift des Josia mit dem Dt. identisch sei, in Wegfall gekommen". Er zählt die Hauptpunkte der Reform Josias auf [4]) und erklärt: „Nichts von alledem fordert das Dt. als seine Voraussetzung; sondern alles kann mit gleicher Kraft und Wirkung aus dem Dekalog, dem Bundesbuche und der Tätigkeit der Propheten abgeleitet werden, wie aus den Bestimmungen des Dt.s, welche ihrerseits auf denselben historischen und dokumentären Voraussetzungen ruhen." Nach Fries könnte besonders der sog. *zweite Dekalog* (Ex. 34) als das Gesetzeswerk, das wir suchen, in Frage kommen, dieser Dekalog, der [5]) in vielen Beziehungen — Fries denkt besonders an den Passahritus — „allen Anforderungen entspricht, um mit der Sicherheit des Indizienbeweises angegeben werden zu können als der סֵפֶר הַתּוֹרָה und סֵפֶר הַבְּרִית, den Hilkia im Tempel auffand und Saphan dem Könige Josia vorlas" [6]). Aber auch *Möller* [7])

---

[1]) Wenn man auch in Einzelheiten anderer Meinung sein kann, als König. / [2]) a. a. O. S. 4. / [3]) Auf die Umstellung innerhalb des Textes von II. Reg. 23, die Fries für nötig hält und auf Grund deren er zu dieser Annahme gelangt, ist bereits früher von uns hingewiesen worden. Vgl. S. 88 f. / [4]) a. a. O. S. 33. / [5]) Ebendort S. 55 f. / [6]) Gegen Fries äußert sich ausführlicher Hempel S. 33 ff. Vgl. auch König a. a. O. S. 55. Wer die Voraussetzungen von Fries (die erwähnte Textumstellung) nicht anerkennt, wird von vornherein zu einer Ablehnung seiner Sätze über Ex. 34 als alleiniger Grundlage für Josias Reform genötigt sein. / [7]) Vgl. a. a. O. S. 5 f.

hat gegen die deuteronomische Schrift als alleinige Grundlage der josianischen Kultusreform starke Bedenken[1]); er zitiert Ex. 34, 14—17 (+ 10—14), Ex. 20, 3 ff.; 22, 17; 22, 19; 23, 24; 23, 32 f.; 23, 13 und fährt fort: „Ich meine, hätte der König Josia diese Gesetze gekannt, so hätte er daraus genau so gut, wie aus dem D. sehen müssen, daß die Praxis (II. Reg. 23, 4 ff.) mit dem göttlichen Gesetz im gröbsten Widerspruch stand"[2]). Die Einwendungen dieser beiden Gelehrten sind durchaus nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen; da uns, wie gezeigt wurde, nicht das Geringste nötigt, uns das josianische Gesetzeswerk als kurze Schrift vorzustellen, können sehr wohl außer dem Dt. (resp. D.) auch Ex. 20 ff.[3]) Ex. 34 (und manche andere Partie unseres heutigen Pentateuchs) von Josia mitpubliziert sein; die enge Verwandtschaft von Teilen des Dt. mit diesen Kapiteln ist ja wiederholt betont worden[4]). Daß jedoch bei dem Gesetzbuch des Josia nicht etwa an unseren ganzen heutigen Pentateuch in seinen gesetzlichen Partien gedacht werden kann, wie dies Oestreicher (a. a. O. S. 195 ff.) zu tun scheint, ist von Klostermann (I, S. 102—107) und Hempel (a. a. O. S. 23—26) nachgewiesen worden[5]); daß dagegen zu dem Josiabuch möglicherweise auch das sog. Heiligkeitsgesetz (Lev. 17—26)[6]) und Teile des sog.

[1]) Vgl. S. 18 f.: Eine ausgedehnte Kultus- und Ritualgesetzgebung, wie wir sie im Dt. jedenfalls nicht haben, würde am besten Josias Maßnahmen nach II. Reg. 23 erklären. / [2]) Möller stellt nicht in Abrede, daß das Dt. mit Josias Reform in engstem Zusammenhang steht. Er sagt an anderer Stelle: „Ich halte es allerdings für möglich, daß das aufgefundene Dt. die in II. Reg. 22 f. beschriebene Reform bewirken konnte, . . . ich halte es aber für ausgeschlossen, daß ein extra auf diese Reformation berechnetes Gesetzbuch in diese Form gekleidet werden konnte." Und er betont mit Recht S. 17: „Das Verbot des Götzendienstes tritt zwar auch im Dt. auf, aber verhältnismäßig nebensächlich, während es gerade bei dem dem Dt. zugeschriebenen Zweck im Zentrum hätte stehen müssen." / [3]) Das Josiabuch wird ja II. Reg. 23, 2 f. 21 ausdrücklich „Bundesbuch" genannt. / [4]) Vgl. z. B. Kittel, „Gesch. d. V. Isr."[2] S. 267 und Hempel S. 254. / [5]) Die hochmütige Art, in der Cornill („Einleitung" 1905, S. 40) die Aufstellungen von Fries abfertigt, ist durchaus nicht angebracht. Cornill sollte nicht vergessen, daß z. B. auch Vatke, der Vater der Wellhausenschen Kritik weder in seiner Jugend noch in seinem Alter das Dt. für das josianische Gesetzbuch gehalten hat (vgl. meine Schrift: „Wilhelm Vatke", Gütersloh 1911, S. 129). / [6]) Preis, Berliner Schulprogramme 1892, No. 55 tritt dafür ein, daß dies Gesetz für die Josiareform die Grundlage gebildet hat.

Priesterkodex gehört haben können, soll nicht bestritten werden. Was König (a. a. O. S. 55, vgl. auch Wellhausen S. 376 ff.) gegen ersteres anführt, hat nur Gültigkeit, wenn man behaupten wollte, das Heiligkeitsgesetz allein habe den Fund Hilkias gebildet; und auf Teile des Priesterkodex (vgl. Lev. 17, 7) führt mit einer gewissen Notwendigkeit der Hinweis II. Reg. 23, 8 c, daß Josia auch gegen die „Höhe der Bocksgestalten" vorgegangan ist (vgl. Oestreicher S. 211 f.). — Die Annahme, daß 620 allein das Dt. (d. h. D.) veröffentlicht worden ist, verwickelt uns sogar in die größten Schwierigkeiten! Die Reformen Josias lassen sich zwar meist aus diesem ableiten; aber: „was nach der Meinung der religionsgeschichtlichen Schule und ihrer Auffassung des angeblich mit dem Dt. identischen hilkianischen Gesetzbuchs die Hauptsache sein müßte, tritt (in II. Reg. 23) völlig zurück. In zwei ganzen Versen nur ist von dem Jahwekult auf den Höhen die Rede"[1]. Wäre das Dt. (d. h. D.) 620 allein ans Tageslicht gekommen, so müßten wir erwarten, daß uns über die Beseitigung des Jahwehöhendienstes in Juda in extenso II. Reg. 23 Bericht erstattet würde! Sodann[2]: Wenn es zur Zeit von Josias Reform in Juda anerkannte mosaische Gesetze gab, so müßte in dem Bericht II. Reg. 22 f. irgendetwas darüber zu lesen sein, wie sich das neuentdeckte Gesetz zu den bisherigen mosaischen Geboten verhalten habe. Wenn die nachweislich lange vor 620 entstandenen Gesetze Ex. 20 ff., Ex. 34 aber vor Josias Reformation keinerlei anerkannte Autorität besaßen, so erhebt sich die (von Wellhausen, Marti, Cornill u. a. noch niemals befriedigend beantwortete) Frage: wann denn diese Gesetze, falls sie 620 nicht mitpubliziert worden sind, die hohe Autorität erlangt haben sollen, die ihnen nach 620 allgemein zuerkannt worden ist? Die Annahme Staerks, daß das josianische Gesetzbuch (D) inhaltlich[3]) in engster Fühlung zu jenen

[1]) Vgl. Oestreicher a. a. O. S. 204. Vgl. auch König a. a. O. S. 49: „Das unbestreitbare Hauptinteresse des Dt. liegt auf der Beseitigung des Höhendienstes durch die Zentralisation des Kultus (12, 4 ff.)" / [2]) Die folgenden Ausführungen bringen bereits früher Gesagtes (vgl. S. 111 ff.), das hier nicht unerwähnt bleiben durfte. / [3]) Staerk redet (a. a. O. S. 103) von einer „deuteronomischen Ausstaffierung der älteren Gesetze". Man ließ die neue Gesetzsammlung „unter der Flagge jener älteren Gesetzessammlungen

älteren Gesetzen gestanden habe und ihnen auch äußerlich nachgebildet gewesen sei[1]) (in der Absicht, jene älteren Gesetze zu ersetzen), löst die eben genannten Schwierigkeiten noch nicht genügend; denn es bleibt, wenn von Josia allein D. publiziert wurde, erst recht die Frage: wie sollte sich das Volk nun verhalten, wenn (was Staerk nicht bestreiten kann) nun das neue Gesetz doch bisweilen andere Bahnen ging, als die alten? Wie wurde es überhaupt mit der Autorität, die doch auch sie beanspruchen konnten? Mag eine „zeitgemäße Reproduktion der alten Materialien" auch in Israel für erlaubt gehalten worden sein[2]): die alten Gesetze hätten, wenn man dem neuen, von ihnen in mehr als einer Beziehung abweichenden Gesetze Gültigkeit verschaffen wollte, gleichzeitig mit der Promulgierung dieser neuen Gesetzgebung außer Geltung gesetzt werden müssen, und davon ist II. Reg. 22f. und auch sonst nirgends etwas in der israelitischen Literatur zu finden! — Wir nehmen also an, daß unser heutiges Dt. (oder vielmehr D) mit Sicherheit zu der Publikation Josias in engster Fühlung gestanden hat, daß aber auch andere Bestandteile des Pentateuchs (zum mindesten das Bundesbuch Ex. 20, 22—23. 33 und Ex. 34, 10—26), die sich jedoch in ihrem Umfang nicht mit Sicherheit feststellen lassen, zum Josiabuche gehört haben werden[3]). Dem Einwand, daß dann von Josia Gesetze publiziert worden seien, die sich nicht immer (z. B. bezüglich der legitimen Kultstättenzahl)[4]) in Einklang befanden, entgegneten wir schon, daß man auch später,

einhersegeln". Auch Hempel (S. 259) akzeptiert diese Wendung. / [1]) Vgl. auch a. a. O. S. 97 u. S. 106. — Vgl. ferner Kuenen, „Einleitung", § 13, 32; § 9, 3 und Stade, „Gesch. des Volkes Isr." I, 657. Marti bei Kautzsch[3] S. 237. — In Wirklichkeit ist übrigens die Verwandtschaft zwischen dem Dt. und dem Bundesbuch gar nicht so groß. „Etwa zur Hälfte des Bundesbuchs fehlen die Parallelen völlig" (vgl. Steuernagel, „Einleitung" S. 181) Daß zwischen Dt. und dem „jahwistischen Bundesbuch" (Ex. 34, 10—26) Beziehungen obwalten, ist richtig (vgl. König a. a. O. S. 36). Aber auch hier ist fraglich, ob letzteres eine Quelle des ersteren gebildet hat. / [2]) Vgl. König a. a. O. S. 51. / [3]) König bezeichnet es, worauf noch einmal hingewiesen sei, S. 27f. und S. 54 mit Recht als Irrtum, „daß das damals gefundene Gesetzbuch bloß das enthalten habe, was bei der Reformation Josias erwähnt wird". / [4]) Ob wirklich im Bundesbuch (vgl. Ex. 20, 24—26) eine größere Zahl von Kultstätten als erlaubt angesehen werden, ist mir nicht einmal völlig gewiß. Vgl. S. 75 Anm. 6 dieser Arbeit.

als unser ganzer Pentateuch in anerkannter Geltung stand, diese Unausgeglichenheiten nebeneinander ertragen hat[1]), und daß, was später möglich war, auch 620 möglich gewesen sein kann! — — Daß sich aus Ex. 20ff.; Ex. 34 und aus den anderen Partien unseres heutigen Pentateuchs, die von Josia veröffentlicht sind, besonders natürlich aus unserem heutigen Dt., noch das Urexemplar, wie es von Josia veröffentlicht worden ist, herausschälen läßt — dies war die zweite Frage, die wir zu Beginn dieses Abschnitts berührten! —, ist, wie schon angedeutet, von vornherein unwahrscheinlich; sicher ist ja, daß zu den alten Gesetzen in späterer Zeit manche Zusätze gemacht worden sind. Die Scheidungsversuche jedoch innerhalb des Dt., die besonders von Steuernagel[2]) und Staerk[3]) gemacht, aber im Prinzip auch von Kautzsch[4]) und anderen gebilligt und in jüngster Zeit von Hempel[5]) und König[5]) z. T. unter ganz neuen Gesichtspunkten fortgeführt worden sind, haben neben manchem Einleuchtenden viel Willkür und Künstelei mit sich gebracht. Von ihnen im einzelnen zu reden, liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit. Nur soviel sei gesagt, daß die zunächst bestehende Vermutung, daß in unserem heutigen Dt. eine Singular- und eine Pluralquelle nebeneinanderfließen, in neuerer Zeit nicht mehr rechten Glauben findet[6]). Als ziemlich sicherer Ertrag dieser mühevollen Untersuchungen ist bisher wohl nur das anzusehen, daß in Dt. 12—26. 28 vornehmlich die Partien zu suchen sind, die den Grundstock des Dt. gebildet und mithin im wesentlichen zum Josiabuche gehört haben werden[7]). Der Versuch, die Fluchandrohungen

---

[1]) Vgl. Hempel S. 41 oben und Cornill, „Zur Einleitung" S. 121: „Vor dem Buchstaben des Dts. hat man Halt gemacht; die priesterliche Schlußredaktion des Pentateuchs hat das Dt. völlig unangetastet gelassen." / [2]) Vgl. „Die Entstehung" usw. und „der Rahmen des Dts." / [3]) „Das Deuteronomium" Leipzig 1894. Siehe die Literaturangabe! / [4]) Vgl. „Abriß" [2]. S. 168. / [5]) Vgl. die Literaturangabe! / [6]) Hempel nennt Steuernagels „Ergebnisse" (S. 47) mit Recht „unsicher" und König kommt (S. 21ff.) zu dem Resultat: „Die Zerlegung des Dt. in singularische und pluralische Partien kann nicht als begründet angesehen werden." Vgl. auch Marti bei Kautzsch[3] S. 238. Steuernagel hat denn auch (vgl. „Einleitung" S. 176ff.) viele seiner früheren Aufstellungen korrigiert. / [7]) Vgl. z. B. Bötticher S. 49. — Etwas weiter geht Klostermann, der I. S. 114 sagt: „Dt. 4, 45—28, 69 ist die von Josia veranstaltete und als öffentliches Gesetz eingeführte Ausgabe des

Dt. 28 ganz von dem Ur-Dt. loszulösen, ist, wie wir schon erwähnten, als mißglückt anzusehen; Teile von Dt. 28 können für das Ur-Dt. (vgl. II. Reg. 22, 13. 16 ff.) keinesfalls entbehrt werden, wie Klostermann (S. 113) und Hempel (S. 252) mit Recht betonen. Ob dagegen Puukkos Scheidungsversuche innerhalb dieses Kapitels (vgl. S. 221 ff.) wirklich den Beifall verdienen, den ihnen Hempel (S. 252) zollt, möchte ich bezweifeln[1]. — Über das Alter der einzelnen Teile des Josiabuchs — soweit wir überhaupt uns über diese „Teile" eine leidlich klare Vorstellung machen können! — ist nichts Gewisses zu sagen. Daß Ex. 20 ff. und Ex. 34 in sehr frühe Zeiten zurückgehen, wird heute ja von vielen Seiten zugestanden. Es gibt aber auch innerhalb des sog. Urdeuteronomiums (Dt. 12—26. 28) Bestimmungen, die nur in sehr früher Zeit entstanden denkbar sind; sie stehen „in keiner Beziehung zu der angeblich geplanten Reform und bleiben daher bei der praktischen Tendenz des D.s[2] unerklärlich"[3]. Dahin rechne ich, um nur zwei Beispiele zu nennen, die Stelle Dt. 18, 6—8, die dem Ur-Dt. abzusprechen[4] ein Akt reiner Willkür ist. Sie kann nur einer Zeit entstammen, in der ihr Inhalt für ausführbar gehalten werden konnte; dies aber war im 7. vorchristlichen Jahrhundert ganz und gar nicht der Fall! Dahin rechne ich ferner[5] die Festsetzung der Todesstrafe für Götzendienst (13, 16 ff.), die an einer ganzen Stadt vollstreckt werden soll; solche Bestimmung konnte in einem Gesetzbuch nur Aufnahme finden, solange der Götzendienst noch vereinzelt auftrat; auch das wird niemand vom siebenten Jahrhundert zu behaupten wagen.

Mithin ergibt sich uns, daß wir, gestützt auf II. Reg. 22 f. (II. Chron. 34 f.) innerhalb unseres heutigen Pentateuchs das josianische Gesetzbuch nach Inhalt und Umfang nicht

alten durch Hilkia aufgefundenen Gesetzbuches." — Hempel gibt S. 261 den Umfang des Josiabuches, wie er ihn sich denkt, an. / [1]) Es verbleiben nach Puukko von Kapitel 28 die Verse: 1 a, 2 a, 3—8 a, 12—13 a, 19—20 a, 24—25 a, 43—44. / [2]) D. h. wenn man sich das D. als Kultusreformprogramm denkt, das im 7. Jahrhundert verfaßt wurde. / [3]) Vgl. Möller a. a. O. S. 19. / [4]) Wie erwähnt, hat Steuernagel dies wirklich versucht. / [5]) Mit Möller; vgl. a. a. O. S. 17. Diese Stelle läßt sich gleichfalls nur gewaltsam dem Ur-Dt. absprechen!

klar rekonstruieren können, obwohl vermutlich das ganze Josiabuch in unserem heutigen Pentateuch enthalten ist; daß aber alles, was wir dem Josiabuch mit einiger Sicherheit zuweisen können, in ziemlich alte Zeiten der israelitischen Geschichte zurückführt [1]).

Welche Folgerungen lassen sich aus den gewonnenen Ergebnissen für die Pentateuchkritik ziehen?

Wir sind am Ende! Nachdem wir uns über die Vorgänge bei der Kultus-Reformation Josias auf Grund der vorhandenen Quellen ein Urteil zu bilden versucht haben, sei es gestattet, noch mit ein paar Worten auf die Frage einzugehen: Welche Schlüsse ermöglichen uns die erzielten Resultate hinsichtlich des Pentateuchs?

Da ist zunächst wiederholend festzustellen, daß die Berichte über die Kultus-Reformation Josias uns über den genauen Zeitpunkt der Entstehung irgendwelcher israelitischer Gesetze gar nichts sagen; wir wissen ja, wie gezeigt, nicht einmal genau, welche Bestandteile unseres heutigen Pentateuchs zu dem von Hilkia gefundenen Gesetzbuch gehört haben. Sicher ist nur, daß unser heutiges Dt. wesentliche Bestandteile enthält, die für Josias Maßnahmen mitbestimmend gewesen sind. Sie können unmöglich erst während der ersten Regierungsjahre Josias oder in der Zeit Amons, Manasses oder Hiskias entstanden sein, sondern gehen vermutlich in sehr alte Zeiten der israelitischen Geschichte (ihrem Grundstock nach vermutlich bis in die mosaische Zeit) zurück. Wenn man heutzutage also meist annimmt, das Jahr 620 (oder 621) sei für die israelitische Gesetzesentwicklung gewissermaßen ein Markstein, so ist das nur bedingt richtig: es ist ein solcher Markstein nicht, so-

[1]) Wie erwähnt, läßt Hempel (vgl. z. B. S. 268) den Grundstock des Josiabuches in Israels älteste Vergangenheit zurückreichen. Auch König (a. a. O. S. 45) sagt: „Ein relativ mosaischer Ursprung des wahrscheinlichen Ur-Dt. ist keineswegs ausgeschlossen.“ (Das Ur-Dt., wie es Josia publizierte, läßt König (vgl. S. 48) jedoch erst um 700 entstanden sein.) Auch Klostermann (vgl. I S. 102), sowie Kleinert, Möller und Oestreicher gehen für die Grundlage des Deuteronomiums bis in mosaische Zeiten zurück. Besonders Klostermanns Argumente halte ich für schwerwiegend.

fern dies Jahr mit der Entstehung anerkannter israelitischer Gesetze nicht das Geringste zu tun hat; denn die von Josia publizierten Gesetze sind nicht für den Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung verfaßt worden! Das Jahr 620 ist dagegen ein solcher Markstein, sofern hier zum ersten Male[1] (soweit wir wissen) in der israelitischen Geschichte eine Summe von Gesetzen von dem ganzen Volke als verpflichtend anerkannt worden ist. Für die Annahme, daß irgendwelche auf dem Boden echter Jahwetradition stehende Kreise (Priester; Propheten; zu prophetischen Ideen hinneigende Priester; kultisch interessierte Propheten oder dergl.) sich zu Josias Zeit mit der Fabrikation von „unter mosaischer Flagge segelnden Gesetzen" befaßt hätten, bietet der Bericht II. Reg. 22f. keinerlei Anhalt; wohl aber zeigt die Stelle[2] Jer. 8, 8, wie hart von wirklich jahwetreuen Menschen in jener Zeit über Gesetzesfabrikatoren geurteilt wurde, welche ihre eigenen Erzeugnisse „unter fremder Flagge segeln" ließen! — Zu diesen mehr negativen Feststellungen kommen als positive die folgenden: Moses hat bereits im Jahre 620 v. Chr. als gesetzgeberische Autorität ersten Ranges gegolten. Das ist nur erklärbar, wenn durch eine mächtige Überlieferung bezeugt war, daß er wirklich seinem Volke vielerlei Vorschriften hinterlassen hatte. Die gesamte schriftliche Thora, soweit sie auf Moses zurückgeführt wurde, muß jedoch vor 620 verloren gewesen sein; sonst bliebe es, wie dargelegt wurde, unerfindlich, wie eben das Volk, das nach dem Bericht unserer Quellen vor 620 selbst am Tempel zu Jerusalem fremden Kulten oblag (was sicherlich allen Mose-Überlieferungen widersprach), plötzlich durch ein neuauftauchendes mosaisches Gesetz zu einer so tiefeinschneidenden Kultusreformation sich hätte willig finden lassen sollen. War es gewohnt, mosaische Gesetze, die es kannte, zu übertreten, so kann es sich nicht plötzlich vor neuen Gesetzen, die sich auch als mosaisch gaben, demütig gebeugt haben; auch bliebe es höchst sonderbar, daß man das neue Gesetz, das weite Kreise empfindlich schädigte, nicht damit zu entkräften suchte,

[1]) Was am Sinai geschehen ist, liegt nicht im Lichte klarer geschichtlicher Forschung. / [2]) Die, wie erwähnt wurde (vgl. S. 57 ff. dieser Arbeit) sich nicht auf das Josiabuch beziehen kann!

daß man auf die bereits vorhandene Mosesthora hinwies und sie zum Maßstab nahm, um daran das neue Gesetz auf die Berechtigung seiner Ansprüche zu prüfen. Sehr lange kann jedoch die Mosesthora, die von Hilkia wieder aufgefunden wurde, nicht verloren gewesen sein, sonst bliebe das סֵפֶר הַתּוֹרָה (22, 8) im Munde des Hilkia unverständlich; auch wäre, wenn nicht mindestens die ältesten Leute sich auf das Vorhandensein schriftlicher Mosesthora hätten besinnen können, die allgemeine Anerkennung, die dem Funde Hilkias zuteil ward, kaum begreiflich. Etwas völlig Neues, bis dahin Unerhörtes kann der ganze Hilkiakodex aus denselben Gründen überhaupt nicht enthalten haben. Der Gedanke der Kultusreinheit, der, nach Josias Maßnahmen zu schließen, im Mittelpunkt des aufgefundenen Gesetzes gestanden hat, muß schon vor Josia für Moses Intentionen entsprechend gegolten haben; aber auch der Gedanke der Kultuskonzentration, dem Josia zur Anerkennung verhalf, muß schon früher in Israels Geschichte (wie die Reformmaßnahmen Hiskias zur Gewißheit machen) eine Rolle gespielt haben. Mithin bedarf die ganze Geschichtskonstruktion Wellhausens, die den Priesterkodex hauptsächlich deshalb an den Schluß der israelitischen Gesetzgebung setzt, weil in ihm die Kultuskonzentration nicht mehr gefordert, sondern bereits vorausgesetzt wird, einer gründlichen Revision; sie bedarf einer solchen um so dringender, als nicht unwahrscheinlich ist[1]), daß auch Abschnitte des Priesterkodex's einen Bestandteil des josianischen Gesetzbuchs gebildet haben. Fast alles, was gerade von Wellhausen über die Kultusreform des Josia ausgeführt worden ist, hat sich bei der in dieser Arbeit angestellten Untersuchung übrigens als unzutreffend erwiesen.

---

[1]) Vgl. S. 120f. dieser Arbeit.

Von demselben Verfasser sind erschienen:

Bruno Bauer und seine Theorien über die Entstehung des Christentums. (6. Heft der „Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte“.) Leipzig 1908. Verlag Quelle und Meyer. Preis: 2.80 M.

Wilhelm Vatke und die Graf-Wellhausensche Hypothese. Gütersloh 1911. Verlag Bertelsmann. Preis: 2.— M.

Die Erziehung der Jugend im Volke Israel. Berlin 1917. Verlag Zillessen. Preis: 1.80 M.

Die Alumnats-Erziehung. Berlin 1918. Verlag Zillessen. Preis: 1.80 M.





